العدد 39 – المجلد 10 – شتاء 2022
Issue 39 - Volume 10 - Winter 2022



فصلية محَكَّمة تُعنى بالدراسات الفلسفية والنظريات النقدية
A Quarterly Peer-reviewed Philosophical Studies and Critical Theories Journal

ISSN 2305-2465

مكي سعد الله
دراسات ما بعد الكولونيالية الفرنسية: قراءة في خلفيات الموقف والتصور

مالك المكانين
العلموية وأخلاقيات البيولوجيا

يوسف بن عدي
في الاتصال بين الجدل والبرهان في الخطاب الرشدي: مراجعات نقدية

هشام مبشور
مسارات الاعتراف وسؤال الغيرية عند بول ريكور

The Designated Licensee

The General Director of the Arab Center for Research and Policy Studies

صاحب الامتياز

المدير العام للمركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

صورة الغلاف " الخريف" 2021، واللوحات في داخل الدورية للفنان حمود شنتوت.

ولد في سوريا (حماه) وتخرج في مركز الفنون التشكيلية عام 1975 بتقدير ممتاز. وفي دمشق حاز الجائزة الأولى لمراكز الفنون عام 1980، وتخرج في كلية الفنون الجميلة بدمشق بدرجة امتياز، ثم سافر إلى باريس. وفي عام 1984، حاز الدبلوم من بوازار باريس بتقدير جيد جدًا. أقام 40 معرضًا فرديًا في كندا وباريس وواشنطن وبيروت وعمان ودمشق والكويت، وحاز عددًا من الجوائز. متفرغ كليًا للعمل الفني ويعيش حاليًا بباريس.

Cover picture " Autumn" 2021, and journal artwork by Hammoud Chantout.

Born in Hama , Syria, Hammoud Chantout graduated from the Hama Arts Center in 1975. Chantout graduated from the Faculty of Fine Atrs in Damascus with a distinction in 1908, and later traveled to Paris. In 1984, he received a Diploma from the Paris School of Fine Atrs (École des Beaux-Arts). He has held 40 solo exhibitions in Canada, Paris, Washington, Beirut, Amman, Damascus and Kuwait, and has won numerous awards. He is a full-time artist and currently lives in Paris.

ترسل المخطوطات وجميع المراسلات باسم رئيس التحرير على العناوين التالية:

Manuscripts and all correspondence should be sent to the Editor-in-Chief through:

شارع الطرفة – منطقة 70 – وادي البنات – ص. ب. 10277 – الدوحة – قطر

Al Tarfa Street - Zone 70 - Wadi Al Banat - P.O.Box: 10277 - Doha - Qatar

Phone: 974+ 4035 4117 - 974+ 4035 6888 :هاتف

E-mail: tabayyun@dohainstitute.org



فصلية مـحَكَّمة تُعنى بالدراسات الفلسفية
والنظريات النقدية

A Quarterly Peer–reviewed Philosophical Studies
and Critical Theories Journal

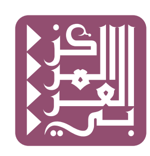
العدد 39 – المجلد 10 – شتاء 2022

Issue 39 – Volume 10 – Winter 2022









المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

Arab Center for Research & Policy Studies

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات مؤسسة بحثية فكرية مستقلة، مختصة بالعلوم الاجتماعية والإنسانية، في جوانبها النظرية والتطبيقية، تسعى، عبر نشاطها العلمي والبحثي، إلى خلق تواصل في ما بين المثقفين والمتخصصين العرب في هذه العلوم، وبينهم وبين قضايا مجتمعاتهم، وكذلك بينهم وبين المراكز الفكرية والبحثية العربية والعالمية، في عملية تواصل مستمرة، من البحث، والنقد، وتطوير الأدوات المعرفية.

يتبنى المركز رؤية نهضوية للمجتمعات العربية، ملتزمة بقضايا الأمة العربية، والعمل على رقيها وتطوّرها، انطلاقًا من فهم أنّ التطور لا يتناقض مع الثقافة والهوية، بل إنّ تطوّر مجتمع بعينه، بفئاته جميعها، غير ممكنٍ إلا في ظروفه التاريخية، وفي سياق ثقافته، وبلغته، ومن خلال تفاعله مع الثقافات الأخرى.

ومن ثمّ، يعمل المركز على تعزيز البحث العلمي المنهجي والعقلانية في فهم قضايا المجتمع والدولة، بتحليل السياسات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية في الوطن العربي. ويتجاوز ذلك إلى دراسة علاقات الوطن العربي ومجتمعاته بمحيطه المباشر، وبالسياسات العالمية المؤثّرة فيه، بجميع أوجهها.

وفي ضوء هذه الرؤية، يعمل المركز على تحقيق أهدافه العلمية الأساسية، عن طريق نشاطاته الأكاديمية المختلفة، فهو ينتج أبحاثًا ودراسات وتقارير، ويصدر كتبًا محكّمةً ودوريات علميةً، ويبادر إلى مشاريع بحثية، ويدير عدة برامج مختصة، ويعقد مؤتمرات، وورش عمل وتدريب، وندوات أكاديمية، في مواضيع متعلقة بالعلوم الاجتماعية والإنسانية، وموجّهة إلى المختصين، والرأي العام العربي أيضًا، ويساهم، عبر كل ذلك، في توجيه الأجندة البحثية نحو القضايا والتحديات الرئيسة التي تواجه الوطن والمواطن العربي. وينشر المركز جميع إصداراته باللغتين العربية والإنكليزية.

تأسّس المركز في الدوحة في خريف ٢٠١٠، وله فرع يعنى بإصداراته في بيروت، وافتتح ثلاثة فروع إضافية، في تونس وواشنطن وباريس. ويشرف على المركز مجلس إدارة بالتعاون مع مديره العام المؤسّس.

أسّس المركز مشروع المعجم التاريخي للغة العربية، وما زال يشرف عليه بالتعاون مع مجلسه العلمي، كما أسّس معهد الدوحة للدراسات العليا، وهو معهد جامعي تشرف عليه إدارة أكاديمية ومجلس أمناء مستقل يرأسه المدير العام للمركز.

يعمل في المركز باحثون مقيمون، وطاقم إداري. ويستضيف باحثين زائرين للإقامة فيه فترات محددة من أجل التفرّغ العلمي، ويكلّف باحثين من خارجه للقيام بمشاريع بحثية، ضمن أهدافه ومجالات اهتمامه.

The Arab Center for Research and Policy Studies is an independent social sciences and humanities institute that conducts applied and theoretical research seeking to foster communication between Arab intellectuals and specialists and global and regional intellectual hubs. The ACRPS achieves this objective through consistent research, developing criticism and tools to advance knowledge, while establishing fruitful links with both Arab and international research centers.

The Center encourages a resurgence of intellectualism in Arab societies, committed to strengthening the Arab nation. It works towards the advancement of the latter based on the understanding that development cannot contradict a people's culture and identity, and that the development of any society remains impossible if pursued without an awareness of its historical and cultural context, reflecting its language(s) and its interactions with other cultures.

The Center works therefore to promote systematic and rational, scientific research-based approaches to understanding issues of society and state, through the analysis of social, economic, and cultural policies. In line with this vision, the Center conducts various academic activities to achieve fundamental goals. In addition to producing research papers, studies and reports, the center conducts specialized programs and convenes conferences, workshops, training sessions, and seminars oriented to specialists as well as to Arab public opinion. It publishes peer-reviewed books and journals and many publications are available in both Arabic and English to reach a wider audience.

The Arab Center, established in Doha in autumn 2010 with a publishing office in Beirut, has since opened three additional branches in Tunis, Washington and Paris, and founded both the Doha Historical Dictionary of Arabic and the Doha Institute for Graduate Studies. The ACRPS employs resident researchers and administrative staff in addition to hosting visiting researchers, and offering sabbaticals to pursue full time academic research. Additionally, it appoints external researchers to conduct research projects.

Through these endeavours the Center contributes to directing the regional research agenda towards the main concerns and challenges facing the Arab nation and citizen today.

Contents   المحتويات

دراسات

Articles



عشاء الملائكة، 97x146 سم، مواد مختلفة على القماش، 2021

Angel's Dinner, 97x146 cm, Different materials on canvas, 2021


التسلم Received 2020-4-7 | التعديل Revised 2020-7-12 | القبول Accepted 2020-7-13 | المعرّف الرقمي DOI https://doi.org/10.31430/QMYM3730

مكي سعد الله | Mekki Saadallah*

دراسات ما بعد الكولونيالية الفرنسية: قراءة في خلفيات الموقف والتصور

French Post–Colonial Studies: A Reading of the Background and Perspective

ملخص: ظهرت دراسات التابع في المشهد النقدي، في رد فعلٍ على الخطاب الأنكلوسكسوني، مُنتجة أنساقًا معرفية وفكرية وتاريخية جديدة، تستهدف إعادة قراءة المُنجز المعرفي الاستعماري وفق مقاربات الهامش، مُجسَدًا في إنتلجينسيا أبناء المستعمرات القديمة من النخب المثقفة. وعلى عكس ذلك، تعرّضت مقاربات ما بعد الكولونيالية في الفضاء الفرنكفوني لعمليات تشويه علمية وتاريخية، باعتبارها أبحاثًا كرنفالية تسعى للاستعراض والانتقام من المركز، بعد العجز عن مواكبة سيرورة التقنية والحداثة. وتروم هذه الدراسة تبيان مرتكزات المنظومة المركزية الفرنسية واستقراءها في نقدها لمصنفات دراسات ما بعد الكولونيالية، التي تُعَدُّ خطابات تفكيكية للخطاب الاستعماري ونظرته المتعالية، وذلك في محاولة لتقويض سلطة وهيمنة النص الكولونيالي العاجز عن التخلص والتحرر من فكر الإمبراطوريات وتمثّلاتها للأنا والآخر، ولثقافة الاختلاف والغيرية.

كلمات مفتاحية: ما بعد الكولونيالية، المركز، الهامش، الأنا، الآخر، الاستعمار.

Abstract: Subaltern Studies appeared on the critical scene as a reaction to the Anglo–Saxon discourse, which produced new cognitive, intellectual and historical systems that aims at re–reading the colonial epistemic achievement in accordance with approach advocated by in the intelligentsia of the former colonies.
In contrast to this kind of studies, the postcolonial approach in the Francophone space have distorted Subaltern Studies claiming that they are carnivalistic research that seeks to take revenge on the Center, not being able to keep pace with the process of technology and modernity. This research paper aims to explain the foundations of the French Centrism and its criticism of post–colonial studies–studies that deconstruct colonial discourse and its transcendent view, and attempt to undermine the authority and domination of the colonial text that has been unable to liberate itself from the imperial thought and its representations of the ego and the other, and the culture of difference and alterity.

Keywords: Post–colonialism, Center, Margin, Ego, the Other, Colonialism.

* أستاذ الأدب المقارن والآداب العالمية بكلية الآداب واللغات، جامعة تبسة، الجزائر.
Professor of Comparative Literature and International Literature, Faculty of Arts and Languages, University of Tebessa – Algeria.
saadallah_58@yahoo.fr

مقدمة

إذا كانت مفاهيم "ما بعد الكولونيالية" Post–colonial ومصطلحاتها قد حجزت مكانها واحتلت منزلة مميزة في المشهدين النقدي، الإبستيمولوجي والأنثروبولوجي في العالم الأنكلوسكسوني، تحت صفة دراسات التابع Subaltern Studies، فإنها في المقابل تأخرت في الظهور في أوروبا عامة، وفرنسا خاصة. ويتجلّى تخلفها حتى قياسًا على دراسات آداب الأقليات Littératures des Minorités التي ظهرت في الآداب الشمال – أميركية North American Literature. ويتمحور المفهوم الإبستيمولوجي لمصطلح دراسات ما بعد الكولونيالية Les études postcoloniales، شكليًّا على شقين: الأول منفصل يدلّ على الفترة التاريخية التي جاءت على أنقاض مرحلة الاستعمار الأوروبي، والثاني متصل ويُعنى بالموضوعات والقضايا والتيمات والاستراتيجيات الأدبية والفكرية، وكذا النقدية التي تبناها الباحثون من رعايا المستعمرات القديمة ومن المفكرين المتعاطفين معهم والمقتنعين بقضيتهم.

وحقيق بنا الاعتراف هنا بأن هذه الدراسة لا تهدف إلى تتبع ظهور المصطلح والتأريخ له، وبيان مفهومه بالحفر في مُنجزه عبر عرض كرونولوجيا مقاربات المنظومات الفكرية والمعرفية المختلفة، واستعراض ظهور المصطلح ونشأته وخصائصه الفنية ومعتقداته الفكرية ومرجعياته الثقافية والسياسية التي ساهمت في بنائه ورواجه. بل تذهب إلى استقراء المكتبة الفرنسية، وما تحتويه في حقل دراسات ما بعد الكولونيالية؛ للوقوف على الأسباب الموضوعية لمعاداة هذا النمط من الدراسات والمقاربات والأطروحات، ونعتها بمختلف التهم والتعرض لها بشتى ضروب النقائص.

تعتمد الدراسة في عرضها للأطروحات على النهج التفكيكي Deconstruction والنقد الثقافي Cultural Criticism في التحليل والتأويل والكشف عن المضمرات في الرؤية الفرنسية لخطاب ما بعد الكولونيالية. فبين الدال والمدلول سلطة ذات محمولات دلالية مستترة، تستوجب التفكيك لرفع اللبس والغموض. فميتافيزيقا الحضور Metaphysics of Presence المتمثلة في جملة القرائن الرافضة لهذا الجنس من الدراسات ضعيفة، وهي عبارة عن خطابات وشعارات سطحية، تُعبِّر عن اضطراب فكري وهشاشة علمية وعشوائية منهجية تخلط بين الحقول المعرفية وتجمع بين الاجتماعية والسياسية والأدبية والأيديولوجية. وإذا كانت دراسات التابع في الثقافة الأنكلوسكسونية Anglo–Saxon Culture قد شقّت طريقها إلى المجامع الأكاديمية والمحافل العلمية، وأصبحت حركة فكرية لها خصوصياتها ومناهجها وميادينها، فإن التسويق للنظرية في المنظومة الفكرية الفرنسية ما زال يراوح مكانه بعد موجات النقد والرفض والتشكيك والتسفيه الذي تعرّضت له النظرية، حتى يكاد الحجم الكمي المعارض المنجز يتجاوز بأضعاف الدراسات التنظيرية والتطبيقيةح ف "على الرغم من الدراسات العالية توثيقًا وسياقًا لغويًا، والتي لم تتجاهلٍ التداخلات والتقاطعات المعرفية، فإن كل هذا جرى تجاوزه وكأن الإشكالية المركزية تمثّلت في شرعية دراسات ما بعد الكولونيالية وكيفية استيرادها إلى فرنسا"[1].

(1) Sarah Demart, "Au–delà de la controverse française: La critique postcoloniale dans le champ de la sociologie," *SociologieS* (2016), accessed on 6/1/2022, at: https://bit.ly/2RF8TU3

تختفي الرؤية الفرنسية الظاهرة والمضمرة للرفض تحت دثار الشرعية، فالحجية المعتمدة تستند إلى كونها نموذجًا بحثيًّا دخيلًا على فرنسا، انفلت من المستعمرات البريطانية ومن الثقافة الأميركية. وتبنّى الموقف نخبة من الأكاديميين، ومنهم الباحث جون مارك مورا Moura Jean–Marc صاحب كتاب **الآداب الفرنكفونية ونظرية ما بعد الاستعمار** *Littératures francophones et théorie postcoloniale* (2013)، فصرح بـ "إنها حركة نقدية متطوِّرة جدًا في الدول الأنكلوسكسونية، وتبقى مجهولة ومتجاهَلة عندنا لأنها ليست فرنكفونية"[(2)].

إن حجج الاستيراد من الفضاءات الأنكلوسكسونية ومحاربة الحركة الفرنكفونية أسباب واهية، لا تستقيم علميًّا لدحض الحضور وتبرير الرفض الفرنسي لدراسات ما بعد الكولونيالية، بعد انتشارها الواسع وشيوعها الكبير في الفضاءات العلمية. فإعداد فرنسا لهيئات أكاديمية متخصصة تتحمّل مهمة الرد، وتتولّى وظيفة التسفيه والتمييع والتشكيك، يوحي بمسكوت عنه وبمسائل مخيفة ومرهبة للمركزية تتجاوز حدود النشأة والوسيلة اللغوية؛ فـ "ما تزال نظرية ما بعد الكولونيالية تثير الجدل الكبير في الفضاء الأكاديمي الفرنسي، مع أنّها منهج حيوي في حقل العلوم الاجتماعية في العالم كله، حيث البحوث في ديناميكية وتطور في العديد من الدول؛ الولايات المتحدة الأميركي، وبريطانيا، والبرازيل، والهند، ومن ألمانيا إلى دول الشمال، وفي الجامعات الأفريقية، وجامعات أميركا الجنوبية. إنها حقيقة، فهي قضية في النقاش الفكري الفرنسي، على الرغم من احتلالها مكانة مميَّزة فيه، ويأتي الموقف الفرنسي منفردًا ومخالفًا ومعاكسًا للوضعية العلمية العالمية، حيث بقيت الدراسات مهمَّشة في الحقل الأكاديمي وخاصة في ميدان العلوم الاجتماعية"[(3)].

تُحاول المركزية الثقافية الفرنسية تحصين ذاتها بتكوين وعي فرنسي أولًا، وفرنكفوني ثانيًا يُناهض دراسات ما بعد الكولونيالية، اعتقادًا منها بعدمية مفعولها وضعف نتائجها وارتباطها بحركات خارجية تُهدِّد الوحدة الوطنية الفرنسية، من خلال مراجعات الفعل الاستعماري الفرنسي في أفريقيا وآسيا، وما يصاحب تلك الأفكار من انعكاسات على الهوية الفرنسية للشباب المُنحدر من حركات الهجرة، مع أنّ أكاديميين فرنسيين أقرّوا بحقيَّة هذه الدراسات ومشروعيتها وانتشارها الكبير في الحقول المعرفية والدوائر العلمية الفرنسية. فقد "أصبح اليوم من الصعب تجاهل دراسات ما بعد الاستعمار، على الرغم مما يحمله في طياته من توترات قوية للغاية، وخاصة في المجتمع الفرنسي "[(4)].

ولأن فرنسا عاجزة عن فتح ملفات ماضيها الاستعماري إراديًا، تجنبًا للمحاكمات وحفاظًا على امتيازاتها الحالية في مستعمراتها القديمة، وخاصة امتدادها الثقافي واللغوي بعد اكتساح اللغة الإنكليزية فضاءات العولمة الثقافية، وتعميم النموذج الثقافي الأنكلوسكسوني والأميركي، فقد شكَّلت حالة استثنائية في عالم البحوث الأكاديمية العالمية، برفضها لقراءات ومقاربات دراسات ما بعد

(2) "La critique postcoloniale, étude des spécificités: Entretien de Boniface Mongo–Mboussa avec Jean–Marc Moura," *Africultures*, 30/4/2000, accessed on 6/1/2022, at: https://bit.ly/3bcgNLJ

(3) Nicolas Bancel & Pascal Blanchard, "Un postcolonialisme à la française?" *Cités*, vol. 72, no. 4 (2017), p. 53.

(4) Pascal Blanchard, Nicolas Bancel & Sandrine Lemaire (dir.), *La fracture coloniale: La société française au prisme de l’héritage colonial* (Paris: La Découverte, 2005), pp. 10–11.

الكولونيالية، حيث "تُدرَّس نظرية ما بعد الكولونيالية في الولايات المتحدة الأميركية بصفة أساسية منذ ثلاثة عقود في مختلف أقسام الجامعات (الأدب، والتاريخ، والعلوم السياسية) إلى جانب تيارات فكرية أخرى (الدراسات الإثنية، والدراسات العرقية، ودراسات النوع)"(5).

وتكاد تشكِّل فرنسا الاستثناء الأوروبي، بعدم اعترافها بجرائمها الاستعمارية أو الاعتذار عنها سواء في أفريقيا أو آسيا. ولم يجد المؤرخون ودارسو الآثار ما بعد الكولونيالية أسبابًا علمية وموضوعية لتفسير هذا الموقف سوى سببين: أولهما نفسي يرتبط بنرجسية ترى في واقعيتها تفوقًا، وفي الإقرار بأخطائها ضعفًا معنويًا يُقلِّل من هيبتها ومن تاريخها الثوري والتنويري. والثاني براغماتي نفعي، تحتفظ من خلاله باستثماراتها في مستعمراتها بعدما أعادت التموضع، بصياغة سياسية تبعية تصبح فيها دول الهامش استنساخًا ثانويًا للإمبراطورية، ونموذجًا لها في السياسة والتربية والاجتماع، بفضل استراتيجيات وسياسات دقيقة تؤسس للاستمرارية الكولونيالية تحت أقنعة التعاون والمساعدة، وذلك بالترويج والتسويق لبرامج ومشاريع تعود بالفائدة والمنفعة على المتروبول قبل الأهالي. "إن وضعية فرنسا في مواجهة ماضيها الاستعماري حالة استثنائية وفريدة. وفعلاً فقد أُنجزت برامج (بحث، وتعليم، وفضاءات للذكرى)، في كل الإمبراطوريات الاستعمارية الأوروبية، وتأتي العلاقة بين التاريخ والإمبراطوريات لتجاوز ازدواجية الرؤية بين فكر مناهضَة الاستعمار ومنطق المقدسات"(6).

تنفتح المكتبة الفرنسية على نصوص تأسيسية لخطاب ثقافي مركزي، يرفض "ثقافة الآخر" مع التأصيل لصورة فرنسية خاصة في فهم الاختلاف والغيرية، وتجسيدًا لمركزية منغلقة ذاتيًا، فكرًا وعقيدة ولغة ومنهجًا، بحيث تتحوّل المقاربات المختلفة إلى وسيلة وأداة للمؤامرة ضد الثقافة/الأم/المركز، وبحكم مطلق الثقافة العقلانية والإنسانية المتكاملة. تتنوع النصوص الممجدة لثقافة المركز واعتبارها رسالة حضارية؛ فقد "شجَّع الكتاب الرومانسيون الاستعمار، وقد وصف ألفريد دي فيني Alfred De Vigny (1797–1863) الهنود بـ 'المتوحشين'، وحمَّل الحضارة الغربية مسؤولية تعليمهم الحضارة [...] وكانت معظم كتابات هذه المرحلة تبرّر الاستعمار، لتعوِّض فرنسا خسائر الحرب الفرنسية – البروسية Franc–Prussian (1870–1871) وتدعو الكتاب الفرنسيين إلى مدح الاستعمار وترويجه، خاصة في أفريقيا والهند وجزر الأنتيل"(7).

تحتوي مصنفات أدبية وتاريخية وفكرية فرنسية على نصوص تمييزية وعنصرية، شكَّلت في الوعي الجمعي صورًا نمطية عنصرية، جعلت صورة "الآخر" عامة نموذجًا للوحشية والبربرية والتخلف، مع ما يُصاحب هذه النمطية من أصداء وآثار، تُعوق المثاقفة لأنها ربطت الاختلاف باللاعقلانية واللاإنسانية(8).

(5) Bancel & Blanchard, p. 53.

(6) Blanchard, Bancel & Lemaire (dir.), p. 9.

(7) Bernard Djoumessi Tongmo, *De la critique de l'infrastructure colonial française à l'enchevêtrement des singularités culturelles dans Madame Bâ d'Erik Orsenna* (Paris: Connaissances & Savoirs, 2017), pp. 13–14.

(8) يُنظر:

Glenn Loury, "Les stéréotypes raciaux," in: Magali Bessone & Daniel Sabbagh, *Race, Racisme, Discriminations: Anthologie de textes fondamentaux* (Paris: Hermann, 2015).

أحدث عدم الاعتراف الفرنسي بدراسات ما بعد الكولونيالية إشكالًا في الحقل المعرفي الإنساني والعالمي. وأثبت، بالتوثيق الأكاديمي، العنصرية المعرفية والتحيّز العرقي للمركزية الثقافية الفرنسية، بعد ضعف القرائن العلمية وغياب الموضوعية المنهجية؛ ذلك أنه "من الصعب أن نتخيّل في فرنسا الأهمية التي يعرفها تيار دراسات ما بعد الكولونيالية، بتنوعه وتوقعاته واختلافه. فصداه في أفريقيا وآسيا وأميركا اللاتينية وفي الولايات المتحدة أيضًا، حيث يحتلُّ مكانًا بارزًا في العالم الأكاديمي وكذلك في بعض الدول الأوروبية؛ فهو عبارة عن موجة مدّ وجزر حقيقية رافقت وتَلَت مرحلة إنهاء الاستعمار، ويتمظهر في خطاب يعود إلى المرحلة الاستعمارِية، ودلالتها وعواقبها، وقد يتجلَّى أيضًا في أشكال أخرى منها الاقتصاد (العولمة)، والسياسة (استيراد نماذج مؤسساتية وقوانين نافذة)، والثقافة (تشويه الثقافات البدائية أو الموصوفة بالدونية)، واللغات (التقاطع اللغوي في أفريقيا بين الفرنسية والإنكليزية) والعلوم الاجتماعية (تطبيق المناهج الغربية على المجتمعات المستعمرة قديمًا)"[9].

أولًا: الكتابة بصفتها فعلًا مقاومًا

اتخذ بعض الأدباء الأفارقة الكتابة سلطةً للمقاومة وإثبات الذات وتفكيك ثقافة التماهي وأسطورة الاستعمار الناعم المهموم بمهمة تحضُّر "الآخر" وإخراجه من غياهب البربرية والجهل وبراثن التخلف. فكانت الكلمة بمنزلة السلاح الذي فضح الصور الزائفة التي رسمها الاستعمار لنفسه عبر وسائله، والبروباغندا التي يوظفها، وأتباعه من أبناء مركزيته أو من أبناء مستعمراته الذين خانوا رسالة أوطانهم وتنكَّروا لتضحيات آبائهم وأجدادهم، فجاءت كتاباتهم خطابات تفكيكية لمنظومة كولونيالية رسمت في أدبياتها صورًا ملائكية، مثالية وطوباوية؛ لتغطية جرائمها الاقتصادية والإنسانية والثقافية، بمنهج نقدي ثقافي، كاشف عن حفريات البُعد الكولونيالي، بمنأى عن السردية الكرونولوجية التي ترهن البحث التفكيكي وتقرنه بالمرجعيات التاريخية المتحيزة.

إن التابع أو الهامش، وهو يكتب عن التاريخ الكولونيالي، لا يسعى لمحاكمة التاريخ والمركز بقدر ما يهدف إلى إثبات الذات والتعبير عن الكينونة في مرآة الغيرية الكولونيالية، وخلخلة خطابها الثقافي الذي استطاع صناعة صورة تتسم بموضوعية متصنِّعة، وبصدقية، بفضل سلطة المركزية والميديا الترويجية، إضافة إلى إعادة العلاقة بين الأفريقي/ المُستعمَر وتاريخه الذي تعرض للطمس والتشويه والتحريف.

ضمن آفاق هذا الفضاء الثقافي المقترن بقيم التسامح والتعاون والتجاوز نحو المُشترك الإنساني، ترتكز استراتيجية الكتابة ما بعد الكولونيالية على نقد أسس العقل المركزي المُنتِج للفكر والثقافة التبريرية والتسويغية للفعل الكولونيالي، باستغلال وظيفة النص، باعتباره جهازًا عبر لغوي Translinguistique، بتعبير جوليا كريستيفا Julia Kristiva[10]. فالنص الكولونيالي، خطاب مزدوج يجمع بين الخدعة والقناع: الخدعة من خلال التضليل الثقافي وصناعة التزييف والتلاعب بالمصطلحات والمفاهيم؛ والقناع بالتسويق للأفكار المدلّسة الكاذبة، للتلاعب بعقول العامة ومعتقداتهم.

(9) Yves Charles Zarka, "Le postcolonialisme ou le crime inexpiable de l'occident," *Cités*, vol. 4, no. 72 (2017), p. 3.

(10) جوليا كريسطيفا، **علم النص**، ترجمة فريد الزاهي، مراجعة عبد الجليل ناظم (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 1997).

يسعى كُتّاب "الزنوجة" Négritude خصوصًا، ومنهم إيمي سيزار Aimé Césaire (1913–2008)[11]، والشاعر ليون غونتران داماس Léon–Gontran Damas (1912–1978)[12]، والرئيس الشاعر ليوبولد سيدار سنغور Léopold Sédar Senghor (1906–2001)[13]، للانتفاضة بالكتابة، لخلخلة الصورة المركَّبة التي صنعتها المركزية لنفسها، وأحاطت بها مشروعها الكولونيالي تحت قناع المهمة الحضارية والمسؤولية الإنسانية وسفينة النجاة الغربية، المنقذة للبشرية من وضعيات الفقر والجهل والتوحش.

تأسَّس خطاب روّاد حركة الزنوجة على تفنيد خطاب المركزية، والرد على مفكريها الذين حاولوا تأييد مشاريعها الخارجية التوسعية، باعتبارها تعود بالمنافع والامتيازات على المتروبول. فقد جمع مثلًا فيكتور هوغو Victor Hugo (1802–1885)[14] بين ثنائية الاستعمار والحضارة، واعتبر أن روسيا وبريطانيا قوتان استعماريتان، يجب إقصاؤهما من النظام السياسي الأوروبي، بينما يعدّ فرنسا قوة حضارية لها رسالة تنوير وتثقيف نحو المجتمعات المتخلفة، فيصرح بأنه "يجب أن لا تكون فرنسا قوة استعمارية، فلا بُدَّ من أن تكون قوة حضارية، إن إنكلترا وروسيا تحتلان العالم المتوحش، ولكن فرنسا عليها تحمُّل مسؤولية تمدين هذا العالم المستعمَر"[15]. وقد كذَّب الشاعر ايمي سيزار هذه الرؤى، واعتبرها ضربًا من ضروب الخداع والمكر؛ فالحضارة[16] تتناقض بمبادئها وقيمها مع ممارسات الاستعمار، وشتان بين نشر القيم والحداثة والتقنية وبين النهب والقتل والاضطهاد. فقد ندَّد في بحثه الموسوم بـ "خطاب حول

---

(11) كاتب وشاعر وسياسي من مستعمرة المارتينيك الفرنسية Martinique، يعتبر مؤسس الحركة الأدبية والسياسية الزنوجة Négritude من أشهر مؤلفاته قصائده الموسومة بـ **كراس العودة إلى أرض الوطن** *Cahier d'un retour au pays natal* (1939)، والذي أشارت قصائده فيه إلى اللّامساواة بين السود والبيض، و**خطاب حول الاستعمار** *Discours sur le colonialisme* (1950)، والذي شرَّح فيه الاستعمار وكشف مناوراته وتستُّره تحت شعارات الحضارة والقيم الإنسانية.

(12) ليون غونتران داماس Léon–Gontran Damas (1912–1978)، يعد عند نقاد الأدب الأفريقي الأب الروحي لحركة الزنوجة، تعتبر أشعاره وثائق ودساتير للحركة ومبادئ سامية للمثاقفة، ورفضًا لكل تعصب وتمركز حول اللون ومن أشهر دواوينه: **قصائد زنجية على إيقاعات أفريقية** *Poèmes nègres sur des airs africains* (1948).

(13) ليوبولد سيدار سنغور الشاعر/ الرئيس، أول رئيس لدولة السنغال المستقلة (1960–1980)، وأول أفريقي يحظى بمقعد في الأكاديمية الفرنسية، ويُعدُّ من كبار مناضلي الحركة الفرنكفونية وهو عضو مؤسس للمجلس الأعلى للفرنكفونية. أسَّس مع إيمي سيزان Amy Cezanne وليون غونتران Leon Guntrand مجلة **الطالب الأسمر** *L'Étudiant noir* سنة 1934، للتعبير عن الثقافة الزنجية ومقاومة العبودية والعنصرية. له مؤلفات عديدة في الدعوة إلى المساواة، ودواوين شعرية تتغنى بتضحيات أصحاب البشرة السمراء في حقل العدالة والحرية.

(14) لم تكن الفلسفة الغربية عمومًا بروّادها ومفكريها بريئة من وضع التقسيمات العنصرية؛ إذ صنفت البشر بحسب اللون والعرق، وخصَّت الجنس الأبيض بالأفضلية والنقاء والتطور والقابلية للتحضُّر. وكانت هذه الأفكار سببًا في تبرير الاستعمار وإثارة النعرات الطائفية والعرقية، ويكفي مراجعة الآثار الكلاسيكية لكل من إيمانويل كانط Emmanuel Kant (1724–1804)، وديفيد هيوم David Hume (1711–1776)، وآرثر دي غوبينو Arthur de Gobineau (1816–1882)، رينيه ديكارت René Descartes (1596–1650)، وجان جاك روسو Jean–Jacques Rousseau (1712–1778).

يُنظر:

Sylviane Agacinski, *"Racisme: La responsabilité philosophique," Lignes*, vol. 4, no. 12 (1990), pp. 139– 155.

(15) Pascal Melka, *Victor Hugo: Un combat pour les opprimés: Etudes sur l'évolution politique* (Paris: la Compagnie Littéraire, 2008), p. 385.

(16) للمركزية الغربية منظور خاص للحضارة، يُنظر: فصل "الحضارة باعتبارها أيديولوجية أوروبية" في: بروس مازليش، **الحضارة ومضامينُها**، ترجمة عبد النور خراقي، سلسلة عالم المعرفة 42 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2014)، ص 61.

الاستعمار" (1950)، بمظاهر القهر والتعذيب والعنصرية والاغتيالات والاستغلال والتجنيد الإجباري للأفارقة، إضافة إلى الوصاية السياسية والثقافية التي حرمت الأفارقة من لغتهم ودياناتهم وثقافاتهم وهويتهم، فـ"لا أحد يستعمر ببراءة، لا أحد يستعمر بحصانة، أمّة تستعمر، وحضارة تبرِّر الاستعمار، إنها بالفعل حضارة مريضة"[17].

وعلى الرغم من انتقاداته التي تشمل خطاب ما بعد الكولونيالية، فإنه تمكن من تشكيل حقل معرفي رائد وإرساء رؤية ومقاربة جديدة في تفكيك خطاب الإمبراطوريات الكولونيالية العظمى؛ فقد كشفت كتابات التَّابع/ الهامش عن زيف المشاريع الاستعمارية وقناعاتها الوهمية وإنهاء أسطورة المهمة الحضارية؛ "إن المسافة بين الاستعمار والحضارة غير محددة، ففي كل الحملات الاستعمارية المتراكمة والمتتابعة، لم نعثر على قيمة إنسانية واحدة، سواء في القوانين المُشرّعة أو في التعليمات الوزارية المُرسلة إلى المستعمرات ولا في غيرها"[18].

ثانيًا: بيبليوغرافيا مصنّفات "ما بعد الكولونيالية" الفرنسية: مقاربات تفكيكية في المضمون والمنهج

لم تكن المكتبة الفرنسية ثرية ثراء المكتبة الأنكلوسكسونية في حقل دراسات ما بعد الكولونيالية والتابع؛ لاختلاف المنظومتين فكريًا وأيديولوجيًا في التعامل مع المستعمرات ومخلفاتها الثقافية والسياسية. فقد ناصبت المركزية الثقافية الفرنسية العداء للدراسات التاريخية التي تنقِّب في موروثها الاستعماري وتستنطق منظومتها الأدبية والفكرية، كاشفةً زيفَ تصوراتها واصطناع مرجعيتها وتكلف سلوكياتها.

لذلك، سارعت إلى اتهام دراسات ما بعد الكولونيالية بجملة من الادعاءات والمغالطات، تقزيمًا لرسالتها واختزالًا لأهدافها واستصغارًا لروّادها واختراقًا لمناهجها؛ لتحقِّق استهجانًا أكاديميًا من جهة، ورفضًا شعبيًا من جهة أخرى، بالترويج لتقاطع نتائجها مع الوحدة الوطنية وتهديدها وإثارة الاضطرابات الاجتماعية داخل المتروبول.

بدأت الكتابات الفرنسية تزدهر؛ فـ"انطلاقًا من سنة 2006 ازداد الإنتاج الفرنسي في موضوع ما بعد الكولونيالية؛ ما أثار فرحة أنصارها الذين يعتبرون أن المناقشات حول الظاهرة ضرورية لمعرفة أسباب انتشارها"[19].

شكلت جدلية المحتوى والمقاربة صدمة للمتلقي، وهو يستقرئ ويستعرض المكتبة الفرنسية في أبحاثها الأكاديمية في حقل دراسات ما بعد الكولونيالية؛ ذلك أن أغلب الدراسات وبنسب متفاوتة حاولت

---

(17) Pierre Akinwande, *Négritude et francophonie: Paradoxes culturels et politiques*, Collection: Études africaines – Afrique subsaharienne (Paris: L'Harmattan, 2011), p. 26.

(18) Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme* (Paris: Editions Présence Africaine, 1955), p. 3.

(19) Jim Cohen, "La bibliothèque postcoloniale en pleine expansion," *Mouvements*, vol. 3, no. 51 (2007), p. 166.

التقليل من القيمة العلمية وإثارة الشبهات حولها، سواء من حيث المضمون المعرفي أو الدوافع والحوافز المؤسسة لشيوع هذا الضرب من المقاربات. وقد انقسمت المعارضات والمراجعات إلى اتجاهات تختلف في المنهج وتشترك في النتيجة؛ حيث لم يتمكن الدارسون من التجرّد والتحرّر من سلطة التحيّز الذي أقرَّته المركزية الثقافية، والتي دفعت الباحث إلى التحوّل من الوظيفة العلمية الموضوعية إلى الوظيفة النضالية التي تتبنّى مواقف مبدئية أيديولوجية من المسائل والقضايا المرتبطة بالتاريخ الكولونيالي.

ولم تكن المواقف أيضًا تجاوزًا للماضي ودعوة للمثاقفة مع الآخر/ الهامش والاعتراف بالجرائم المقترفة والمرتكبة في حقه، بقدر ما كانت إنكارًا كولونياليًا جديدًا لسلطة خطاب الهامش ومصادرة لحقه في التعبير، كما هو شأن نظرائه في المستعمرات الأنكلوسكسونية من أمثال كتابات هومي بابا Homi K. Bhabha، وراناجيت غوها Ranajit Guha.

تساءلت أغلبية الدراسات المنشورة في الأعداد الخاصة من المجلات (تُشكِّل أغلبية المنشورات، قياسًا على المؤلفات الشخصية وأعمال الملتقيات) صدمة للمتلقي من أبناء المستعمرات أولًا والقارئ الفرنكفوني ثانيًا؛ ذلك أن العناوين اعتمدت الاستفزاز منهجًا للإثارة، فجاءت في معظمها صادمة من حيث التشكيك في الغايات والأهداف والتضليل الفكري، بالخلط بين مفاهيم مقتربة من حقل التاريخ الاستعماري، كالميراث الكولونيالي، أو التاريخ الاستعماري، والإمبراطورية ومستعمراتها أو بالربط بين الاستعمار وازدواجية الجنسية وقضايا الهوية والهجرة والتطرف الديني، وما إليها من المسائل التي تتقاطع بطريقة مباشرة أو غير مباشرة مع الاستعمار وتمظهراته السياسية والاقتصادية والثقافية.

فقد نشرت مجلة **هيرودوت** *Hérodote* عددًا خاصًا عن المسألة الاستعمارية La question Coloniale، ولم يحظ موضوع ما بعد الكولونيالية من حيث هو منهج نقدي ثقافي بأي تحليل، ولم يُناقش ويُعِد بناء مفهوم الاستعمار إلا في القليل النادر، بعدما سيطرت القضايا الهامشية والثانوية المتصلة بالمنظومة الاستعمارية، كقضايا الخلط بين الاستعمار القديم والحديث وعلاقة ما بعد الكولونيالية باللغات، وانفجارات لندن وما إليها من القضايا التي لا تُطوِّر الأدبيات والمنطلقات الفكرية والمرجعية لتيار ما بعد الكولونيالية. وربما يجري فهم المنهج وأصوله بطريقة سطحية لتأكيد ضعفه وفشله في مقاربة الظواهر التاريخية، فـ"اليوم، مثلًا، في فرنسا، وبسبب تزايد عدد السكان المنحدرين من البلاد ذات الثقافة الإسلامية، وبسبب تطوّر الأفكار، فإن عدد المستمعين لأغاني الراي Raï Music والذين يأكلون الكسكسي Couscous ولهم علاقات صداقة مع العرب، هم أكبر عددًا مقارنة بالجزائر الفرنسية. وهذا دليل على أهمية العلاقات ما بعد الكولونيالية"[20].

والحقيقة أن الانتشار العالمي في حقول ميادين الموسيقى والأكل والرياضة يرجع إلى أسباب أخرى غير الاحتكاك المباشر بأبناء المستعمرات. فالهجرات المتتالية وتطور وسائل الاتصال وثقافة العولمة، كلها آليات ساهمت في تقارب الشعوب وبداية تفكك الخصوصيات الثقافية وانقراضها بعد موجات التجديد والتحديث التي لامست مسائل الثقافة والفن والرياضة وغيرها.

(20) Yves Lacoste, "La question postcoloniale," *Hérodote*, vol. 1, no. 120 (2006), p. 15.

انتظر القارئ - وهو يتصفح العدد الخاص الرابع والعشرين لمجلة **المتاهة** *Labyrinthe* الذي صدر في عام 2006، والذي أفردته لموضوع ما بعد الكولونيالية الموسوم بـ "هل يجب أن نكون ما بعد كولونياليين؟" "Faut–il être postcolonial?"[(21)] - أن يعثر على المقاربة الفرنسية لحقل دراسات ما بعد الكولونيالية ويكشف عن رؤيتها وموقفها؛ ليستنبط الخصائص والمميزات والضوابط، ويستطلع المنهج والرؤية؛ ليقارنها بنظيراتها الأميركية والأنكلوسكسونية. ولكنه يتفاجأ بمجموعة من الدراسات والأبحاث تتعلق بالنوع والجنس الأدبيين القادمين من أميركا بخصائص سردية ووصفية مميزة، وبموضوعات استرجاعية تاريخية، كخصائص نمط تعليم الأهالي في الجزائر ومدغشقر، من خلال المشروع الكولونيالي الفرنسي. إلا أن العدد احتوى على مقاربة قدمها الباحث غريغوار لوميناجي Grégoire Leménager موسومة بـ "الدراسات ما بعد الكولونيالية على الطريقة الفرنسية" "Des études (post) coloniales à la française". وعلى الرغم من الدافعية التي يثيرها العنوان، فإن الباحث استعرض تعامل المنظومة الفكرية الفرنسية مع هذا الحقل الجديد، من خلال كتاب **الشرخ الكولونيالي** *La fracture coloniale* والذي أشار فيه الباحث إلى أنه "أصبح اليوم من الصعوبة تجاهل دراسات ما بعد الكولونيالية، على الرغم من أنها تحمل توترات قوية وغير عادية في المجتمع الفرنسي"[(22)].

ولعل ما يميِّز هذا العدد هو الإقرار الفرنسي بتأخر حقل دراسات ما بعد الكولونيالية في فرنسا، والإشارة إلى التناقض والفجوة الكبيرة بين عالمين وفضاءين: الأول عالم يشهد مراجعات نقدية لفترات الكولونيالية وانعكاسات وجودها على المستعمرات وأبنائها، نفسيًا واقتصاديًا وثقافيًا وسياسيًا؛ والثاني عالم مركزي متعنِّت ومتصلِّب وعنصري رافض لكل حوار مع "الآخر" وثقافته ووجوده الإنساني والحضاري. إن "كتاب **الشرخ الاستعماري** دعوة لتجاوز التأخّر المقصود في البحث، مقارنة بالبحوث الأنكلوسكسونية، وهو يكرر فكرة نيكولا بانسل[(23)] حين أعلن تقييم الرؤية الدولية للبحث الفرنسي بالضعف في هذا الحقل المعرفي"[(24)].

(21) للاطلاع على محتويات هذا العدد، يُنظر:

"Faut–il être postcolonial?" *Labyrinthe*, vol. 24, no. 2 (2006), accessed on 6/1/2022, at: https://bit.ly/3szwhTq

(22) Blanchard, Bancel & Lemaire (dir.), p. 11.

صدر كتاب **الشرخ الاستعماري: المجتمع الفرنسي من منظور الموروث الكولونيالي**، سنة 2005، وهو عمل جماعي يقع في 322 صفحة من الحجم المتوسط تتوزع على مقدمة مشتركة بعنوان "الشرخ الاستعماري أزمة فرنسية"، وضحوا من خلالها سبب تأليف الكتاب الذي يعود بحسب رأيهم إلى المناخ الفرنسي العام؛ إذ "لم تتوقف في السنوات الأخيرة المناقشات حول الماضي الاستعماري لفرنسا في الفضاء العمومي، وجاء هذا الانبثاق من أماكن متعددة وجمعيات متنوعة، منها المتصل بالتاريخ الاستعماري مثل المرحلين والحركى وقدماء محاربي ثورة الجزائر، ومنها ما يتصل بالدولة حين تشرع في التصويت على نصوص بناء الذاكرة الرسمية، وأيضًا من الأكاديميين الجامعيين الذين ينشرون بحوثًا تتعلق بالفترة الاستعمارية بطريقة مباشرة أو غير مباشرة". يُنظر: Ibid., p. 9.

ثم تليها أربعة وعشرون بحثًا وملحقان في منهجية دراسة الذاكرات الثلاث، الكولونيالية والهجرة والحضرية. تناولت المقالات جميعها علاقة الاستعمار الفرنسي بمستعمراته المستقلة، وانعكاس الوعي الوطني على الجمهورية مع ظهور الإسلام السياسي، إضافة إلى إشكالات الهجرة من حيث الاندماج والانقسام بين أرض الاستقبال وأرض الأجداد والأصول.

(23) نيكولا بانسول، صاحب مقال: "ماذا نفعل بدراسات ما بعد الكولونيالية؟" المنشور بمجلة **القرن العشرين**، يُنظر:

Nicolas Bancel, "Que faire des postcolonial studies? Vertus et déraisons de l'accueil critique des postcolonial studies en France," *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, vol. 3, no. 115 (2012), pp. 129– 147.

(24) Grégoire Leménager, "Des études (post) coloniales à la française," *Labyrinthe,* vol. 24, no. 2 (2006), p. 86.

وتنتاب المركزية حالات فزع فكرية ومعرفية من دراسات ما بعد الكولونيالية ودعاتها، حتى إن كانت انتماءاتهم فرنسية؛ فالولاء والانتماء الإداري لا يُعبِّر بالضرورة عن الوطنية الخالصة. لذلك تُحجَب نصوص دعاة ما بعد الكولونيالية وروّادها الفرنسيين من الكتب والمراجع المدرسية الفرنسية، خوفًا من اطلاع الأجيال الصاعدة على التاريخ الاستعماري لبلادهم، ومن ثم الدعوة إلى مراجعات علمية موضوعية تُنصف الثقافات والحضارات من هيمنة المركزية وسلطة الإمبراطورية الكولونيالية؛ إذ "تحتوي الكتب المدرسية على 23 في المئة من النصوص المتعلقة بإشكالات آداب ما بعد الكولونيالية، وقضايا الغيرية والعلاقة بين تاريخ الاستعمار وما بعده. وعلاوة على ذلك، لم يتم مطلقًا توظيف مصطلح ما بعد الكولونيالية للتعبير عن الظواهر السابقة"[(25)].

إن هيمنة الأيديولوجية المركزية على قراءة كتابات ما بعد الكولونيالية وتأويلها أنتجت أنساقًا ثقافية إقصائية وأنظمة فكرية عنصرية متعالية، ترى في المراجعة والإقرار بالذنب والخطأ نقصًا ودونية وضعفًا؛ ما دفع البعض إلى التساؤل: ماذا نصنع بدراسات ما بعد الكولونيالية؟ لأنها تحدث تمزقًا اجتماعيًا وخللًا منهجيًا لتقاطعها مع مناهج العلوم الاجتماعية والإنسانية، متجاهلة الفائدة المعرفية لمنهج العلوم البينية L'interdisciplinarité بانفتاحها على مختلف العلوم، ومن ثم قراءة النص برؤى ومقاربات متعددة ومتنوعة، تجاوزًا للأحادية التأويلية والتفسيرية. وهو من المناهج الوظيفية في تناول القضايا والمسائل الهادفة إلى إحداث قطيعة إبستيمولوجية مع الموروث المرجعي، و"تجدر الإشارة إلى أن الهجمات العامة ضد دراسات ما بعد الكولونيالية والتابع غريبة ومُريبة فهذا التيار يوصف عادة بأنه منفتح، متعدد المناهج، مُتناقض ومُثير للجدل"[(26)].

والواقع الذي تهابه المركزية الثقافية وتخشاه هو إعادة قراءة التاريخ وظواهره ونتائجه، وفق مؤشرات ومعطيات جدليةِ الأنا والآخر وحوار الحضارات والمثاقفة الندية وثقافة التسامح، حيث يتمكن الهامش من تقويم وتقييم المركز، فـ "تنظر دراسات ما بعد الاستعمار إلى مسألة نشأت عن قراءة كتاب إدوارد سعيد، وهي الآثار المترتبة على حقب الفترة الاستعمارية، وهل يستطيع الاستعمار، من هذا المنظور، أن يخبرنا عن تاريخ المتروبول نفسها؟ وهل يمكننا أيضًا تصوُّر تفكيك أوروبا مركزًا لإنتاج العقلانية 'المهيمنة' التي تشجع الاستعمار من زاوية الغزو وتعلّمها للأشكال الملموسة لممارسة السلطة، وكيفيات تطبيق العنف الرمزي وتهميش الثقافات وتخفيض قيمتها"[(27)].

تكمن رسالة الهامش، عبر تموقعه الجديد في السيرورة الحضارية، في دفع المركز إلى إدراك حجم المعاناة السيكولوجية والسوسيوثقافية التي مارستها المركزية الإمبراطورية، فكرًا وثقافةً وسياسةً عبر قرون الاضطهاد والقهر. ويسعى أيضًا لإلغاء ثقافة التبعية والنفي والإقصاء، وهي الأدوات التي توظفها المركزية لإنتاج النموذج الأعلى والبديل، الذي يتحوَّل إلى معيار لتحديد مراكز الآخرين في هرم البناء

(25) Morgane le Meur, "Auteurs postcoloniaux et manuels scolaires: Un lien en construction," *Africultures*, 28/9/2014, accessed on 6/1/2022, at: https://bit.ly/3qoxaf4

(26) Bancel, p. 131.

(27) Ibid., p. 135.

الحضاري وتقييم ثقافاتهم وحضاراتهم. و"يسعى فكر ما بعد الاستعمار إلى تفكيك الهيكل العظمي للوحش، لإخراج أماكن سكنه المتميزة، على نحوٍ جذري، ويسأل نفسه عن معرفة ظروف العيش في ظل نظام هذا الوحش، وعن نمط الحياة والموت في محرابه، إنه يكشف عن النزعة الإنسانية للاستعمار الأوروبي، وخاصة ذلك الشيء الذي يجب أن نسميه الحقد المكبوت في لاشعور 'الأنا'، فالعنصرية عمومًا والعنصرية الاستعمارية خصوصًا، هي انعكاس لما في نفس 'الأنا' على 'الآخر'"[28].

ثالثًا: برَدايم التشويه والتشكيك

شكَّلت الكتابات الفرنسية في حقل دراسات ما بعد الكولونيالية نموذجًا للرفض والإقصاء، وأسقطت على الكتابات التي لا تتناسب وتتوافق مع أدبياتها وأيديولوجيتها كلَّ أنواع التّهم والمغالطات الأكاديمية من الامتداد الماركسي/ الشيوعي الذي استرجعت المركزية الكولونيالية مواقفَه من حركات التحرر، ودعوته لاستقلال البلدان المستعمرة في أفريقيا وآسيا. وهذا ما دفع بعض النخب الفرنسية إلى اعتبار دراسات ما بعد الكولونيالية خدعة إمبريالية؛ ذلك "إنّه من السهولة تصنيف دراسات ما بعد الكولونيالية وقراءتها بأنها 'حيلة إمبريالية' بسبب لغتها الإنكليزية وقدومها من الولايات المتحدة الأميركية"[29].

وبناءً على التراكمات التاريخية والمعرفية، لم تتمكن المركزية الثقافية الفرنسية من التكيُّف والتفاعل مع تيار النقد ما بعد الكولونيالي الذي شرع في تفكيك المقولات الاستعمارية وإعادة بناء صورة معرفية جديدة، تستجيب لحقوق الإنسان في وجوب استمتاع الإنسانية جمعاء بالحرية والعدالة، من دون عنصرية أو تمييز عرقي وثقافي. فلجأت إلى الدعوة إلى ضرورة التخلص من هذا الضرب من الدراسات وحرقها؛ لأنها تهدِّد الوحدة الوطنية وتفكك النسيج الاجتماعي وتدعو إلى التفرقة والتطرف؛ إذ "يشكّل هذا النمط من الدراسات انحدارًا علميًا، لأنه يركِّز على الخطابات والتمثُّلات، إضافة إلى الاستخدام الكارثي لمفهوم الهوية، ما أدَّى إلى معالجة المسألة الاجتماعية والسياسية للضواحي بطريقة إثنيّة طائفية"[30].

وتبلغ ذروة التطرف مُنتهاها، حين تنطلق المنظومة النقدية المركزية في تهميش دراسات ما بعد الكولونيالية (لم يقع الإجماع بين الباحثين على المصطلح وأدبياته ووظائفه)، والتشكيك في منهجها القائم على استنطاق التاريخ، وعدم التمييز بين الفعل الكولونيالي وخطابه، إضافةً إلى الاستعانة بمناهج مختلفة في تحليل الظاهرة الاستعمارية، بتوظيف لغة موازية تفرز أنظمة فكرية وخيالية، ولغة العنف المعرفي التي كان يستخدمها الاستعمار. لقد دفعت هذه التهم والادعاءات الباحثة الفرنسية لوتيسيا زيكيني في المركز الوطني للبحث العلمي CNRS إلى الاستفهام: "هل دراسات ما بعد الكولونيالية

(28) Achille Mbembe et al. (eds.), "Qu'est–ce que la pensée postcoloniale?" *Esprit*, vol. 12, no. 330 (December 2006), p. 119.

(29) Boidin Capucine, "Etudes décoloniales et postcoloniales dans les débats Français," *Cahiers des Amériques Latines*, vol. 3, no. 62 (Janvier 2009), pp. 129– 140.

(30) Xavier Molénat, "Faut–il brûler les études Postcoloniales?" *Sciences Humaines*, no. 217 (Juillet 2010).

تستعمر العلوم الاجتماعية؟"[31]. وتعتقد المركزية الفرنسية أن منهج دراسات ما بعد الكولونيالية يغزو الدراسات الإنسانية ويأسرها، وذلك بسبب اقترانها المطلق بالتاريخ والماضي، وتمنعها من التطور والانفتاح والاستفادة من فتوحات العولمة ومناهجها النقدية الحداثية.

أنتجت الباحثة كريستين شيفالون في الحقل الجغرافي والأنثروبولوجي بالمركز الوطني للبحث العلمي بحثًا مثيرًا بعنوانه ومضمونه: "السعي المُثير للشفقة لدراسات ما بعد الكولونيالية أو الثورة المُغيَّبة". استعرضت فيه المنطلقات والأصول الأولية لنشأة دراسات ما بعد الكولونيالية، مدعَّمة بشواهد نظرية عن مفهوم هذا النمط المعرفي وخصائصه وظروف ولوجه الفضاء الفرنسي ومنظومته الفكرية والمعرفية؛ فتقرر أنه "لا شكَّ في أن دراسات ما بعد الكولونيالية ببعدها الإبستيمولوجي النقدي قد دخلت الفضاء الفرنسي وأثَّرت بسياقها الفكري في أعمال الشغب لتشرين الثاني/ نوفمبر 2005"[32].

وعلى الرغم من ابتعاد دراسات ما بعد الكولونيالية عن المحاكمات التاريخية والدعوة إلى المحاسبة الجزائية عن الجرائم والإبادة الجماعية المُرتكبة ضد أصحاب الأرض في المستعمرات، والتي تبلغ مستويات الجرائم ضد الإنسانية، وعلى الرغم من الاعتماد على انتقاد الخطاب الكولونيالي وتصوّراته المتحيِّزة ضد "الآخر/ المُختلف"، فإن هذا لم يشفع لها أمام تصورات المركزية الثقافية ومعتقداتها. فهي ترى أنها تيار متجرد من القيم والأخلاق، وليس لها هيكلة مرجعية تتحكم في أطروحاتها، فـ"لا تمتلك دراسات ما بعد الكولونيالية إطارًا إثنيًا أو ثقافيًا"[33]. وتستدعي الباحثة رأي الباحث والسياسي الكاميروني أشيل مبامبي Achille Mbembe في أن دراسات ما بعد الكولونيالية "فكر حالم، حُلم شكل جديد من الإنسانية، إنسانية ناقدة، تهدف إلى تأسيس مشترك جامع لكل اختلاف"[34].

تستعين المنظومات المتعصبة التي تعيش نوستالجيا المستعمرات إلى إسقاط ضعف المردود التعليمي لأبناء المهاجرين المنحدرين من المستعمرات القديمة؛ بدعوى عدم قابليتهم للحضارة واستعدادهم لفكر الأنوار، حيث تُثبت الدراسات الميدانية في الحقل المعرفي الديداكتيكي وتحليل النتائج المدرسية ارتفاع نسبة الرسوب والفشل الدراسي عند التلاميذ والطلبة المهاجرين، لأسباب موضوعية تعود في عمومها إلى اللاتوازن في المناهج التعليمية وبيداغوجيا التدريس ومراعاة الفروق الفردية، مما انعكس سلبيًا على المردود الدراسي والتعليمي، فـ"يحقق التلاميذ المنحدرون من الجيل الأول للهجرة نتائج منخفضة بـ 49 نقطة، مقارنة بتلاميذ السكان الأصليين، ويحقق أبناء الجيل الثاني نتائج أضعف بـ 32 نقطة قياسًا على تلاميذ السكان الأصليين"[35].

(31) Laetitia Zecchini, "Les études postcoloniales colonisent–elles les sciences sociales?" *la vie des idees*, 27/1/2011, accessed on 6/1/2022, at: https://bit.ly/3mz9iEi

(32) Christine Chivallon, "La quête pathétique des postcolonial studies ou la révolution manquée," *Mouvements*, vol. 3, no. 51 (2007), p. 32.

(33) Ibid., p. 32.

(34) Mbembe et al., p. 117.

(35) Programme International pour le Suivi des Acquis des élèves (PISA), "France: PISA 2012: Faits marquants," *OCDE* (2012), p. 13, accessed on 4/1/2022, at: https://bit.ly/3tSsPRA

يمكن أن تسهم دراسات ما بعد الكولونيالية في التنمية باستثمارها في الماضي من حيث إنها تجربة مريرة تكشف عن المعاناة النفسية والجسدية في ظل سيطرة الاستبداد والاستغلال والاستلاب. فتتحوَّل الفترة الاستعمارية إلى حافز إيجابي، دافع نحو تطوير الذات، وتخليصها من قيود الماضي سجنًا راهنًا للمستقبل. وتكمن أهمية المساهمة في حركية التنمية والنهضة، من خلال التميُّز والتفرُّد والاستقلالية عن الحقول والمناهج البحثية المتنوعة في حقل الاستعمار. فهو منهج حديث له هويته الخاصة في تقديم المقاربات ورفع الرهانات برؤية نقدية موضوعية للإرث الاستعماري؛ إذ "تُشكِّل دراسات ما بعد الكولونيالية حقلاً جديدًا ومتميِّزًا عن دراسات الفعل الكولونيالي، ودراسات العالم الثالث، والدراسات المناهضة للإمبريالية، والاستعمار الجديد، برؤيتها الفكرية ومرجعية أدبها ومعجمها وبنظرتها المؤسساتية"[(36)].

وترى دراسات ما بعد الكولونيالية أن الفترة المعاصرة تستوجب رؤية جديدة وحديثة، تتماشى مع بناء مجتمعات عصرية بقيم الحداثة وحقوق الإنسان. فالمراجعات الكرونولوجية للتاريخ تختلف عن القراءة الجديدة لمفهوم الغيرية والمثاقفة في ظل تاريخ استعماري قديم وطويل ودموي؛ فتموضع المغلوب بعد انعتاقه واستقلاله، يتطلّب بناء استراتيجيات جديدة ومتنوعة تؤهِّله للتغيّر والتطوّر لإثبات الذات والوجود ونفي ثقافة التبعية والوصاية.

ففي تفكيك النمط الكولونيالي، وأدبياته، ومنظومته اللوجيستية، تمكينٌ للأنا المتحررة من التخلص من كل أشكال السيطرة واستعادة الثقة بالذات ورفض النموذج الكولونيالي. ذلك أنّ "دراسات ما بعد الكولونيالية ليست مدرسة ولا نموذجًا، كما أنها ليست مذهبًا، هي مجموعة متنوعة من الأعمال البحثية والكتابات النظرية والأعمال الأدبية والفنية التي ظهرت مع نهاية السبعينيات. وتهدف إلى نقد التأثيرات الاجتماعية والثقافية والسياسية والاقتصادية"[(37)]. وفي محور العلاقة بين التنمية والتخلُّف في المستعمرات القديمة ودور الكولونيالية المركزي في استمرار الوضعية الاقتصادية المزرية بحمايتها للأنظمة الاستبدادية حفاظًا على امتيازاتها في فراديسها، نشر الباحث ديمتري ديلا فاي دراسة موسومة بـ"دراسات ما بعد الكولونيالية والتخلف"، قدّم فيها جملة من المقترحات للتنمية في المستعمرات، بالاعتماد على أدبيات ونتائج دراسات ما بعد الكولونيالية. وأهمُّ التدابير المقترحة لتسهيل عمليات التعاون والتنمية بين المستعمَر والمستعمِر في اعتقاده هي:

- المساهمة المزدوجة في فهم معنى التخلف والتنمية لإيجاد استراتيجيات للقضاء عليه.
- تجاوز نقد دراسات التنمية والتخلف، لدراسات ما بعد الكولونيالية، باتهامها بالاعتماد على المراجعات التاريخية وتجاهل المستقبل والاستشراف وغياب الرؤية النهضوية.

(36) Dimitri della Faille, "Les études postcoloniales et le 'sous–développement'," *Revue québécoise de droit international*, hors–série (Novembre 2012), p. 17.

(37) Ibid., p. 15.

• تجاوز انتقادات دراسات ما بعد الكولونيالية لدراسات التنمية باعتمادها خاصة تغليب الرؤى النظرية على تبني المشاريع التطبيقية والميدانية واستنساخ التجارب الفاشلة، إضافة إلى غياب سياسات وطنية لمحاربة الفساد[38].

تستوقف المتلقي في هذه الأطروحة مقاربةُ تجديد المعجم اللغوي لدراسات ما بعد الكولونيالية؛ فبعض المفردات والألفاظ المتداولة أكاديميًا وبحثيًا تثير العنف وتستفزّ المشاعر وتدفع نحو القطيعة بين المستعمَر والمستعمِر في اعتقاد الكاتب. والحقيقة العلمية واللغوية واللسانية تثبت أن لكل حقل معرفي معجمه الخاص والمميَّز، بشموليته للألفاظ والتراكيب، ويبقى السياق هو الآلية الوحيدة لتحديد الدلالة، فالتعاون والاعتراف بالذنب والاعتذار عن الجرائم لا يستوجب معجمًا غزليًّا. وبعد سلسلة الانتقادات الأيديولوجية التي رصدتها المنظومة المركزية الفرنسية، ابتداء من التشكيك في قيمتها وأهدافها وصولاً إلى فائدتها، انعطف النقد المؤدلج نحو التأسيس لنظرية منهجية معاكسة تروّج لعدم علمية دراسات ما بعد الكولونيالية؛ باعتبارها موجة عاطفية مؤقتة، بارتكازها على الشعور الوجداني التاريخي لإثارة الوجدان الوطني لأبناء المستعمرات، واعتبار كتاباتهم نضالاً واعترافًا بكفاح الآباء والأجداد.

تعتبر المركزية موضوعات دراسات ما بعد الكولونيالية ضربًا من الإثارة وإعادة التمركز في فضاء النخبة الجديدة المؤهلة لبعث حركية النهضة؛ فقضايا الهوية الثقافية والاستلاب ومسألة التخلف وتشجيع المركزية للفساد والتستُّر عليه في المستعمرات مع مواصلة الاستغلال باستقطاب النخب وتشجيع هجرة الأدمغة وما إلى ذلك، هي انشغالات داخلية ومحلية نتجت من تراكم الفساد الإداري والسياسي. وتأتي دعوة تسفيه منهج دراسات ما بعد الكولونيالية في إطار استراتيجية هجومية من المركز؛ لتوجيه الرؤية والخطاب نحو ثقافة جديدة تعتمدها النخبة وتتبنَّاها، لمواجهة نظيرتها ضمن سياسة قديمة تسلكها المركزية الكولونيالية بإثارة التفرقة والانقسامات في المجتمع الواحد، بتوظيف معجم لغوي خاص، ومنهُ: الحرص على المصلحة الوطنية، والعمالة، والخيانة، وغيرها.

ومجاراةً لمبدأ التسفيه والتمييع نشرت مجلة **الأدب** *Littérature* في عددها 154 (2009)، عددًا خاصًا عن دراسات ما بعد الكولونيالية عنوانه: "معابر: الكتابات الفرنكفونية، نظريات ما بعد الكولونيالية" "Passages: Écritures francophones, théories postcoloniales". وتضمَّن العدد مجموعة من الأبحاث المهمة والمُثيرة من الناحيتين العلمية والوجدانية. وطرحت المجلة مجموعة من الدراسات تتعلق بأفكار وموضوعات الفرنكفونية وتشعُّباتها، وتعتقد المجلة أنها تتقاطع مع دراسات ما بعد الكولونيالية، فضم الفهرس بحوثًا عن علاقة ما بعد الكولونيالية الأفريقية بالفرنكفونية، والألغاز والإشكالات التي تُثيرها هذه الدراسات من حيث التأسيس الأجناسي والنوع والشكل. غير أن الدراستين المميَّزتين حَملتَا استفزازًا معرفيًا للمتلقّي، واستوجبتا التوقّف عندهما بالتحليل والدراسة

(38) Ibid., p. 20.

النقدية الموضوعية، أولهما: دراسة بعنوان "الأساس المستحيل لدراسات ما بعد الكولونيالية"(39)، والتي كتبتها إدارةُ المجلة الحاملة لأفكار ومبادئ ورؤية المدرسة الفرنسية الثقافية والأدبية والفكرية لدراسات ما بعد الكولونيالية.

فالإدانة الأولى لروّاد دراسات ما بعد الكولونيالية هي الافتقار إلى أداة تعبيرية خاصة تمكّنهم من التعبير عن آرائهم؛ فهم يستخدمون ويوظفون اللغة الفرنسية وسيلةً للانتشار والنقد والتفكيك لمناهضة الدولة/ الأم، فـ "من 1927 إلى 1947 تناضل الأوساط الأفريقية والكاريبية (الأنتيل) في باريس وفرنسا من أجل كرامة الرجل الأسمر، وعبّروا عن مخاوفهم ومعاناتهم من قوانين الدولة الفرنسية في دوريات: **الزنجية**، و**العرق الأسمر**، و**البرقية الأفريقية**، و**العالم الأسود**"(40). وهي دوريات ناطقة بالفرنسية. فالفرنكفونية في عُرف المركزية الثقافية الفرنسية، سلاح ذو حدين، ورؤية مزدوجة، تخضع لبراغماتية المركز، فالمنفعة هي التي تُحدِّد الأهمية والقيمة؛ فإذا كانت لصالح المتروبول فهي تمثيل لثقافة العقلانية والحضارة، وحين تتحوّل إلى سلاح لمحاربة الإرث الاستعماري وامتداده الثقافي فإنها تصبح تنكُّرًا للهوية الأصلية وتحريفًا للبنية السياقية والدلالية.

فاللغة تصنع التبعية الاستعمارية الإرادية لأنها تمثِّل حتمية حضارية للانتشار، فكل الأدب الأفريقي مكتوب وموثق بلغة المستعمِر؛ فقد "نشأت وازدهرت معظم نظريات ما بعد الكولونيالية، والأدب الأفريقي الناطق بالفرنسية في الأراضي الغربية [...] وهذا ما أسمِّيه ميلاد مجرَّة في مجرَّة أخرى"(41).

من هذه المنطلقات والمؤشرات تحوّلت دراسات ما بعد الكولونيالية إلى جناح من أجنحة الثقافة الفرنكفونية، يهتم بقضايا الاستعمار وتاريخه ضمن منظومة متروبوليتية، ترعى وتحتضن وتراقب الانحرافات والانزلاقات التي تحاول الاستقلال بالرأي والمنهج. فالتعبير بالفرنسية يتجاوز الوسيلة اللغوية البسيطة إلى الثقافة بصفة عامة كما أكَّده ليوبولد سيدار سنغور Léopold Sédar Senghor (1906–2001) في العديد من مقالاته والتي نذكر منها: "الفرنكفونية كثقافة" "La Francophonie comme culture"، المنشورة في العدد الأول من مجلة **دراسات أدبية** *Études littéraires* سنة 1968، والفرنكفوني كمساهمة في الحضارة الإنسانية "La francophonie comme contribution a la civilisation de l’universel"، وهي منشورة في كتاب له بعنوان **الحرية: الزنوجية والحضارة الإنسانية** *Liberté: Négritude et civilisation de l’universel*، وصدر سنة 1977. وبهذه التصوّرات والمعتقدات أصبحت دراسات ما بعد الكولونيالية رمزًا للتيار والمدرسة "سيئة الاسم والمكان والزمان"(42).

هاجس آخر رفعته الباحثة في الأدب العالمي بجامعة أوكسفورد إليك بوهمر بشأن إمكانية انتقال الخطاب ما بعد الكولونيالي من السلمية إلى العنف والإرهاب؛ فبعد الإيمان بالجنوح نحو السلمية في البحث

(39) Zineb Ali–Benali, Martin Mégevand & Françoise Simasotchi–Bronès, "L’impossible fondement des théories postcoloniales: Le commerce du génie dans une société en devenir," *Littérature*, vol. 2, no. 154 (2009), pp. 67– 81.

(40) Ibid., p. 68.

(41) Ibid., p. 73.

(42) Ibid.

والمنهج واستقبال النتائج من خلال الابتعاد عن فكر المحاكمات وطلب القصاص والتعويضات والاكتفاء بالمقاومة بالكتابة، "قُبِلَت دراسات ما بعد الكولونيالية، في المؤسسات والأوساط الأكاديمية، مصطلحًا نقديًا في مواجهة حقل قوة مقاومة الإمبراطورية وما بعدها من إمبراطوريات إمبريالية، من حيث النظرية والكتابة"[43].

تُمجِّد كتابات ما بعد الكولونيالية الشعور بالوطن والوطنية، فهي مهد للعاطفة الوطنية الطبيعية، ولكن الأصولية الثورية تنحرف بالخطاب نحو العنف والإرهاب عند الخوف على زوال الهوية، فيندفع البعض إلى إنكار الحداثة ورفضها بمختلف أشكالها؛ ما يساهم في تقوية روح المقاومة التي تؤدي إلى الانزلاق نحو التطرف. ذلك أن "الكتابة ما بعد الكولونيالية، المعروفة بنموذج المقاومة أو بالهجمة الكوسموبوليتية، لا تُقدِّم مبررًا للإرهاب ولا تقلِّل بأي حال من الأحوال من المعاناة والتجاوزات التي يحدثها الفعل الإرهابي [...] أريد أن أقترح: يجب أن توفِّر الكتابة ما بعد الكولونيالية وسائل التفكير في الإرهاب الذي تصنعه أو يصنعه غيرها، كما يجب أن تساهم في تطوير أجوبة (حلول) ناجعة سياسيًا وقابلة للتطبيق"[44].

إنّ أقنعة الهوية والتعصب لها، وتحويل ثقافة المراجعات للفعل الاستعماري إلى وعاء لاحتواء التمرد الاجتماعي والتطرف الديني والمذهبي، حجج وأدلة لم تتمكن المركزية الثقافية الفرنسية من خلالها من إثبات رفضها لدراسات ما بعد الكولونيالية؛ فتحولت الادعاءات والتهم من انتقادات علمية ومنهجية في بعدها التأويلي إلى استعمار جديد في شكل ثقافي ومعرفي، وامتداد للوصاية.

فالعقلانية المنهجية لم تتمكن من إيجاد صلة بين تهمة الإرهاب ودراسات ما بعد الكولونيالية، ولم لم ترْقَ أيضًا إلى فهم العلاقة بين الدراسات ونظرية الهيمنة[45]؛ لأن مفهوم الهيمنة يوحي بالسيطرة وتكريس النموذج الأوحد والرؤية الفردية، في حين يسعى منهج دراسات ما بعد الكولونيالية إلى التوسع واكتساح حقول الموروث التاريخية بالمراجعة والتفكيك لأساطير السيطرة والاحتواء.

هيمنت الأيديولوجيا على الكتابات المناهضة لدراسات ما بعد الكولونيالية، وتنوعت من حيث التحليل واختيار التّهم، واستثمار المشاعر الوطنية؛ فأصبحت الأبحاث تُمثِّل استفزازًا معرفيًا وإثارة بحثية تمجد الظلم وثقافة الإبادة والاستمرارية الاستعمارية للكولونيالية الجديدة. فمقال "هل يجب حرق دراسات ما بعد الكولونيالية؟"[46]، تكريس للفكر الأحادي المركزي الاستعماري الذي يُحارب الهويات الوطنية ويرفض الوجود والتعايش خارج المركزية العنصرية. في حين أن بحث "لا وجود للنص ما بعد

(43) Elleke Boehmer, "Écriture postcoloniale et terreur," *Littérature*, vol. 2, no. 154, (2009), p. 84.

(44) Ibid., p. 90.

(45) Hélène L'Heuillet, "Les études postcoloniales, une nouvelle théorie de la domination?" *Revue Cités*, vol. 4, no. 72, vol. 4 (2017), p. 41.

(46) Molénat.

الكولونيالي"[47] يحيل على العدمية والنهاية. وإذا كانت فكرة النهايات وثقافتها تؤسس لأفكار وثقافات جديدة تتجلى في رهانات "الما بعد"، فإن النفي المطلق لوجود كتابات ما بعد كولونيالية، يرمي إلى إعادة الاستعمار في ثوب مفضوح، على الرغم من عمليات التجميل الاصطناعية التي تحاول التشكيك والترهيب من نتائجها على المستويين المحلي والعالمي.

إن الرُهاب الذي يقطن في نفوس المناوئين لدراسات ما بعد الكولونيالية يكمن في النتائج الاستشرافية التي تسعى لتحقيقها، من خلال عمليات التفكيك وإعادة القراءة لأدبيات الخطاب الاستعماري، ووسائله الدعائية لشرعيته، من بيولوجيا عرقية عنصرية مكرسة للتفاوت الذكائي بين الأعراق، إلى أنثروبولوجيا استعمارية تؤمن بالتراتبية الإثنية والعرقية، وتسوّغ الاحتلالَ تحت أقنعة الرسالة الحضارية أو التبشير الديني خدمةً للرب واستجابةً لتكليفه. وهذه المخاوف هي التي تنبّه إليها بعض الدراسات، مثل دراسة "أين تذهب دراسات ما بعد الكولونيالية؟"[48]. كما أن الصدمة المعرفية للمتلقي الما بعد كولونيالي تنبع من المعجم اللغوي المقصود الذي توظفه المركزية الثقافية الفرنسية، والذي يحول الخطاب المجرد إلى إدراك واعٍ للفعل؛ لينتظر نتائج تستجيب لرسالته في التشكيك في منهج الدراسات، بالعزف على القيم الوطنية والترهيب من النتائج والانعكاسات على الوحدة الترابية والبنية الاجتماعية، ولذلك صرخَت "ماذا نصنع بدراسات ما بعد الكولونيالية؟"[49].

وبعد الانتشار الواسع لمنهج البحوث ما بعد الكولونيالية، وعجز المركزية عن تكميم وتشويه صوتها وخطابها، بدأت في تقديم الدعوات للإقرار والاعتراف بها تيارًا أكاديميًا له نخبته وجمهوره، "نحو اعتراف فرنسي بدراسات ما بعد الكولونيالية"[50]، وقرنت الاعتراف بجملة من الشروط والتحفظات التي تعرقل الانتشار والتوسع، ويتربع على قمتها الابتعاد عن المراجعات التاريخية التي تستدعي المحاكمات، وتجاوز دراسات الهوية والخصوصيات الثقافية التي يمكن أن يعتنقها أبناء المهاجرين، والإيمان بها بصفتها جذورًا تاريخية لأصولهم.

تُعدُّ العناوين المرفوعة في الأبحاث الأكاديمية الفرنسية ضربًا من الاستفزاز الفكري، ونوعًا من الاعتباطية والعشوائية المنهجية والإثارة الوجدانية لشعوب المستعمرات القديمة، إضافة إلى الاستهتار بنخبتها. وهي تُنتج مُنجزًا تفكيكيًا علميًا لإرث كولونيالي جثم على ثقافة أمم وهوياتها لتاريخٍ تجاوز قرونًا؛ ذلك أن التقاطع والجمع بين حركة فكرية، وتيار نقدي، وفعل دموي إرهابي، يعتبر تعبيرًا عن حالة اضطراب فكري. فالمقاربات الأمنية العالمية، لم تدرج مطلقًا الدراسات الأكاديمية في حقل

(47) Dominique Combe, "'Le texte postcolonial n'existe pas', Théorie postcoloniale, études francophones et critique génétique," *Genesis*, vol. 33 (2011).

(48) Clemens Zobel & Maria Benedita Basto, "Où vont les études postcoloniales?" *Mouvements*, vol. 3, no. 51 (2007), pp. 157–163.

(49) Stéphane Dufoix, "Que faire des études postcoloniales?" *Revue française de science politique*, vol. 61, no. 4 (Août 2011).

(50) Alec G. Hargreaves, "Chemins de traverse: Vers une reconnaissance de la postcolonialité en France," *Mouvements*, vol. 3, no. 51 (2007).

التاريخ الاستعماري وجزئياته وفروعه، بصفتها أدوات تحريضية لإثارة النزاعات والعمليات المتطرفة في العالم.

ولا تتحمَّل دراسات ما بعد الكولونيالية عبء فشل السياسات الاجتماعية وعنصرية الإدارة وصعود اليمين المتطرف وانتشار التطرف الديني والمذهبي؛ فالتراكمات الاجتماعية، وغياب سياسة عادلة للاندماج الاجتماعي، مع سيادة قوانين التمييز والتفرقة، كانت في عمومها سببًا مباشرًا في الانتفاضات الاجتماعية والثقافية والدينية. في حين جاء الاعتراف الأكاديمي بعد مقاومة ونضال نخبوي، قدّم فيه روّاد تيار ما بعد الكولونيالية دراسات موضوعية، افتكوا بها الإقرار العلمي؛ فالشرعية ليست مِنَّة أو هبة من المركزية.

لم تكن مجلة **الروح** *Esprit* استثناءً فرنسيًا في الحقل البحثي المتعلق بمراجعة التاريخ الاستعماري؛ فقد واكبت موجة الإنكار والتجاوز والتهميش، وسايرت نظيراتها من المجلات الفرنسية في تناول الجوانب الثانوية من دراسات ما بعد الكولونيالية. فقد جاء العدد الخاص لشهر كانون الأول/ ديسمبر 2006، بعنوان: "لفهم الفكر ما بعد الكولونيالي"، وتوسم المتلقي الإضافة والتجديد في المنهج والرؤية والمكاشفة الصريحة لنقد حقبة تاريخية اتسمت بالدموية والإقصاء والتغييب المقصود لهويات شعوب وأمم متجذِّرة في التاريخ الحضاري، حيث لم يشفع لها هذا الرصيد في اقتناص حق مشروعٍ اغتالته المركزية. فقد تناول العدد سلسلة من المقالات عن التمييز السلبي والعنصري في الضواحي الفرنسية، وكيفية إعادة بناء التماسك الاجتماعي، وتجاوز مرحلة التشنجات والصدامات التي أخذت طابعًا إثنيًّا بعدما فقد الشباب المنحدر من أصول مهاجرة الأمل في الأنظمة والتشريعات.

غير أن العدد احتوى على بحثين مركزيين لهما صلة مباشرة بتيمة دراسات ما بعد الكولونيالية: الأول عمل مشترك بين مجموعة من الباحثين موسوم بـ"ما هو الفكر ما بعد الكولونيالي؟"[(51)]، وهو حوار مطول مع الباحث والسياسي الكاميروني أشيل مبامبي، أحد منظّري تيار ما بعد الكولونيالية، والذي اعتبر أن دراسات ما بعد الكولونيالية جاءت نتيجة نضالات ثقافية وأكاديمية كبيرة، بدأت مع كتاب **الاستشراق** *Orientalism* (1978) لإدوارد سعيد (1935–2003) ومقولاته في تفكيك خطاب الغرب عن صناعة الشرق المتخيَّل، إضافة إلى إنشاء وبناء أدبيات موضوع الكولونيالية مع رواية فرانز فانون Frantz Fanon (1925–1961) **بشرة سمراء، وأقنعة بيضاء** *Black Skin, White Masks* (1952).

وفي تفسيره لرسالة بحوث ما بعد الكولونيالية، وضح الباحث "أن فكر ما بعد الكولونيالية يتأسس مع ميلاد الإنسانية الجديدة التي سوف تولد مع انقراض الوجوه الاستعمارية التي تمثِّل اللاإنسانية والتفرقة العرقية. هذا الأمل يبشِّر بنشأة مجتمع عالمي وأخوي"[(52)]. كما كشف أيضًا عن تناقض فكر المركزية الفرنسية في تعاملها مع فكرتَي العالمية والإنسانية؛ فالقيم في المنظورَين تختلف بين المركز والهامش.

(51) Achille Mbembe, "What is Postcolonial Thinking?" *Eurozone*, 9/1/2008, accessed on 6/1/2022, at: https://bit.ly/3qq9YwQ

(52) Mbembe et al. (eds.), p. 118.

ويتنبَّأ الكاتب بمستقبل كبير لدراسات ما بعد الكولونيالية، لأنها تمثِّل ضمير النضال للمستضعفين؛ فـ"ما يشكّل القوة السياسية للفكر ما بعد الكولونيالي هو ارتباطه بالنضال الاجتماعي والتاريخي للمجتمعات المستعمرة، مع إعادة قراءة للمنظور النظري للحركات المرتبطة بالتحرر"[53].

وفي النهاية يذكِّر الباحث بتأثير الفكر الفرنسي التنويري والإنساني وما بعد البنيوي في دراسات ما بعد الكولونيالية؛ إذ يقول "يجب أن نضيف تأثير مفكري الغيرية الفرنسيين، من أمثال موريس ميرلو بونتي Maurice Merleau–Ponty (1908–1961) وجان بول سارتر Jean–Paul Sartre (1905–1980) وإيمانويل ليفيناس Emmanuel Levinas وغيرهم، ويدين فكر ما بعد الكولونيالية لتحليلات ميشال فوكو Michel Foucault وجاك دريدا Jacques Derrida (1930–2004) وجاك لاكان Jacques Lacan (1901–1981) [...]. والمفارقة هي أنه بسبب العزلة الثقافية والنرجسية النخبوية، حرمت فرنسا نفسها من هذه الرحلات الجديدة للفكر العالمي"[54].

يُفرز البحث عن مفارقات أكاديمية عميقة، حيث اصطدمت النخبة بعقدها ومركّباتها المتعالية في التعامل والتفاعل مع ثقافة الاختلاف؛ وخلافًا لمرجعية الأنوار ورسائل التسامح لفولتير Voltaire (1694–1778)، وجون لوك John Locke (1632–1704)، ومبادئ الثورة الفرنسية والتحوّلات العالمية في عوالم الاتصالات وفتوحات العولمة، فإن الذاتية والتمركز ظلَّا يتحكَّمان في عمليات التواصل مع "الآخر". فلم تعترف المنظومة المركزية بتيار ما بعد الكولونيالية بصفته اتجاهًا حداثيًا في نقد المركزيات والإمبراطوريات للكشف عن الأنساق المضمرة والمسكوت عنه كمبدأ استعلائي، بل تجاوزت ذلك إلى نقد روّاد ما بعد البنيوية؛ نظرًا إلى تأثيراتهم المباشرة في أدبيات ما بعد الكولونيالية وفلسفتها. فقد اعتبرت مواقفها ونقدها ومُنجزها التفكيكي امتدادًا لدعوات فلاسفة ما بعد الكولونيالية[55].

أما المقال الثاني، الذي ابتعد قليلاً عن التنظير وقضايا التأثير المعرفي، فجاء محمَّلاً بأعباء الماضي وثقل التاريخ، فحمل فكرة استفهامية "عن أي إرث استعماري نتحدث؟"، حيث جاءت المقدمة جامعة للمضمون وكاشفة عن المحتوى. فالماضي بمكوناته السلبية والإيجابية هو المتحكم في علاقات الحاضر، وبعبارة أخرى: لا يُفهم الحاضر إلا باستعراض الماضي الاستعماري لطرفَي المعادلة، فالتقارب الثنائي في مجال العلاقات السياسية والاقتصادية والثقافية مقترن بالماضي عامة وبالموروث الكولونيالي خاصة، فبعد الاستقلالات بأربعين سنة "ما يزال موضوع الاستعمار يثير الجدل العمومي، ولفهم الظاهرة يجب صناعة الاستمرارية بين الماضي الاستعماري والحاضر، من أجل فهم أفضل للعلاقات بين القوى الإمبريالية والمستعمرات بحسب حجم الماضي ودرجته"[56].

---

(53) Ibid., pp. 120–121.

(54) Ibid.

(55) Johannes Angermuller, "Qu'est–ce que le poststructuralisme français? A propos de la notion de discours d'un pays à l'autre," *Langage et société*, vol. 2, no. 120 (2007), p. 17.

(56) Bayart Jean–François & Bertrand Romain, "De quel 'legs colonial' parle–t–on?" *Esprit* (Decembre 2006), accessed on 6/1/2022, at: https://bit.ly/3yZdVwm

لقد شكّلت بعض الدراسات بعناوينها الاستفزازية صدمة للمتلقي ولذاكرته التاريخية، وانعكست الآثار السلبية على الهوية التي اعتقد أبناء المستعمرات أنها تُهان وتُغتصب من جديد في ظل تعصّب المركزية الثقافية وتمسّكها بثقافة الإقصاء والعنصرية. وكانت الاستجابة متفاوتة بين العامة والخاصة، فتبنّت النخبة الرد بالكتابة كما يقول الناقد الأسترالي بيل أشكروفت Bill Ashcroft في كتابه **الإمبراطورية تردُّ بالكتابة** *The Empire Writes Back* (1989)، واختلفت مواقف وردود أفعال العامة، من السلبية الانعزالية والنأي عن المشاركة في الرد إلى أقلية اندفعت نحو التطرف سلوكًا تعتقد مشروعيته بعد اقتناعها بالخطاب البديل الذي يستثمر الشواهد والاستثناءات التاريخية، اعتمادًا على تقنيات الانتقائية من الحوادث التاريخية وتغليفها بالمقدس الديني والاجتماعي والثقافي.

ففي مقال المؤرخ الفرنسي نيكولا بنسل Nicolas Bancel المختص في المستعمرات، والموسوم بـ"ماذا نفعل بدراسات ما بعد الكولونيالية؟"، والذي هو عرضٌ أكاديمي كرونولوجي لنشأة هذا النوع من الدراسات في فرنسا، وتتبُّع العديد من الكتابات الفرنسية المنشورة في المجلات المختصة ليعلن "أن تهميش دراسات ما بعد الكولونيالية ودراسات التابع في فرنسا تعود لأسباب غامضة حول الموضوع، كما يجب التساؤل عن ردود الأفعال العدائية عامة ولماذا اليوم؟ إن الكتابات الحجاجية تسعى لتجريد هذه التيارات من المزايا العلمية والمنهجية والسياسية"[57].

والحقيقة أن إثارة الإشكالات بالتشويش المعرفي والمنهجي تعود إلى أصول المركزية الثقافية وفوبيا مرآة الغيرية التي سوف تكشف جرائم الاستعمار وتجاوزاته في حق الإنسانية، وخاصة بعد التجارب السياسية لإمبراطوريات استعمارية غربية؛ من أجل إعادة بناء علاقات عقلانية مع مستعمراتها القديمة بتقديم الاعتذارات والتعويضات (إيطاليا مع ليبيا، وألمانيا مع اليهود، مثلًا).

إن المقصود باللوائح الحجاجية هو تلك الادعاءات والمغالطات التي أسّستها المركزية لرفض المُنجز المتصل بما بعد الكولونيالية، ويأتي على هرمها مسألة الوقتية أو الزمنية La temporalité، والتي تتصل بالعمر المعياري لهذه الدراسات، وترتبط بمراجعات كرونولوجية وتاريخية تنتهي صلاحياتها بانتهاء الحقبة التاريخية.

خاتمة

كشف الخطاب المركزي الفرنسي في مواجهة دراسات ما بعد الكولونيالية عن هويته المعرفية والإبستيمولوجية، بأنه صورة لخطاب السيطرة الذي تبنّته الهيمنة الاستعمارية. فهو نسق وسياق ثقافي يُغيِّر الحقائق ويُحرِّفها ويُقصيها ويُضخِّم "العدو" المتوهَّم ويطمس الأفكار ويتحيَّز للمركزية في بُعدها الاستغلالي والانتهازي والتسلطي المتنكر للموضوعية.

وأفرز خطاب التحيُّز للمركزية الثقافية الفرنسية أيضًا منظومات ومواقف ومشاهد ورؤى ونظريات تختزل دراسات ما بعد الكولونيالية في آفاق عدوانية ترهيبية، تجعل من نتائجه خطرًا على النسيج الاجتماعي المحلي، وربما العالمي، إضافة إلى ضعف حجيته ومنهجه ونياته. وقد تستخدم المركزية

(57) Bancel, p. 131.

وتوظف السخرية Ironie استراتيجيةً خطابية؛ لتقويض سلطة النص ما بعد الكولونيالي، كما فعل جان فرانسوا بايار Jean–François Bayart في كتابه **دراسات ما بعد الكولونيالية، كرنفال أكاديمي** *Les études postcoloniales. Un carnaval académique* (2010)، فحقَّق بذلك الصدمة التي تصبو إليها بلاغة السخرية من إثارةٍ واختزالٍ وتهميشٍ.

لقد كشفت المصنفات الفرنسية في ميدان دراسات ما بعد الكولونيالية عن عجز المنظومة الفكرية والمعرفية المركزية في الإقرار العلمي بمشروعية هذا النوع من الأبحاث والدراسات، بصفته خطابًا مناهضًا يسعى للتحرر من سلطة النص الاستعماري. وبيّنت المواقف الفرنسية أيضًا إشكالات معرفية جوهرية تتعلق وترتبط بالعلاقة بين "الأنا" (المركز) و"الآخر" (الهامش)، بشأن بناء مفهوم للمثاقفة الندية التي تتجاوز الإقصاء والتماهي، وتؤصل لتكريس ثقافة الاختلاف ونشر مبادئ الإنسانية في الحب والخير والجمال.

المراجع

References

العربية

كريسطيفا، جوليا. **علم النص**. ترجمة فريد الزاهي. مراجعة عبد الجليل ناظم. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 1997.

مازليش، بروس. **الحضارة ومضامينُها**. ترجمة عبد النور خراقي. سلسلة عالم المعرفة 42. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2014.

الأجنبية

Agacinski, Sylviane. "Racisme: La responsabilité philosophique." *Lignes*. vol. 4, no. 12 (1990).

Akinwande, Pierre. *Négritude et francophonie: Paradoxes culturels et politiques.* Collection: Études africaines – Afrique subsaharienne. Paris: L’Harmattan, 2011.

Ali–Benali, Zineb, Martin Mégevand & Françoise Simasotchi–Bronès. "L’impossible fondement des théories postcoloniales: Le commerce du génie dans une société en devenir." *Littérature*. vol. 2, no. 154 (2009).

Angermuller, Johannes. "Qu’est–ce que le poststructuralisme français? A propos de la notion de discours d’un pays à l’autre." *Langage et société*. vol. 2, no. 120 (2007).

Bancel, Nicolas & Pascal Blanchard. "Un postcolonialisme à la française?" *Cités*. vol. 4, no. 72 (2017).

Bancel, Nicolas. "Que faire des postcolonial studies? Vertus et déraisons de l’accueil critique des postcolonial studies en France." *Vingtième Siècle. Revue d’histoire*. vol. 3, no. 115 (2012).

Bessone, Magali & Daniel Sabbagh. Race, Racisme, Discriminations: Anthologie de textes fondamentaux. Paris: Hermann, 2015.

Blanchard, Pascal, Nicolas Bancel & Sandrine Lemaire (dir.). *La fracture coloniale: La société française au prisme de l’héritage colonial.* Paris: La Découverte, 2005.

Boehmer, Elleke. "Écriture postcoloniale et terreur." *Littérature*. vol. 2, no. 154, (2009).

Capucine, Boidin. "Etudes décoloniales et postcoloniales dans les débats Français." *Cahiers des Amériques Latines*. vol. 3, no. 62 (Janvier 2009).

Césaire, Aimé. *Discours sur le colonialisme.* Paris: Editions Présence Africaine, 1955.

Chivallon, Christine. "La quête pathétique des postcolonial studies ou la révolution manquée." *Mouvements*. vol. 3, no. 51 (2007).

Cohen, Jim. "La bibliothèque postcoloniale en pleine expansion." *Mouvements*. vol. 3, no. 51 (2007).

Combe, Dominique. "'Le texte postcolonial n'existe pas', Théorie postcoloniale, études francophones et critique génétique." *Genesis*. vol. 33 (2011).

Demart, Sarah. "Au–delà de la controverse française: La critique postcoloniale dans le champ de la sociologie." *SociologieS* (2016). at: https://bit.ly/2RF8TU3

Dufoix, Stéphane. "Que faire des études postcoloniales?" *Revue française de science politique*. vol. 61, no. 4 (Août 2011).

Faille, Dimitri della. "Les études postcoloniales et le 'sous–développement'." *Revue québécoise de droit international*. hors–série (Novembre 2012).

"Faut–il être postcolonial?" *Labyrinthe*. vol. 24, no. 2 (2006). at: https://bit.ly/3szwhTq

Hargreaves, Alec G. "Chemins de traverse: Vers une reconnaissance de la postcolonialité en France." *Mouvements*. vol. 3, no. 51 (2007).

Jean–François, Bayart & Bertrand Romain. "De quel 'legs colonial' parle–t–on?" *Esprit* (Decembre 2006). at: https://bit.ly/3yZdVwm

L'Heuillet, Hélène. "Les études postcoloniales, une nouvelle théorie de la domination?" *Cités*. vol. 4, no. 72 (2017).

Lacoste, Yves. "La question postcoloniale." *Hérodote*. vol. 1, no. 120 (2006).

le Meur, Morgane. "Auteurs postcoloniaux et manuels scolaires: Un lien en construction." *Africultures*. 28/9/2014. at: https://bit.ly/3qoxaf4

Leménager, Grégoire. "Des études (post) coloniales à la française." *Labyrinthe.* vol. 24, no. 2 (2006).

Mbembe, Achille et al. (eds.). "Qu'est–ce que la pensée postcoloniale?" *Esprit*. vol. 12, no. 330 (Décembre 2006).

Melka, Pascal. *Victor Hugo: Un combat pour les opprimés: Etudes sur l'évolution politique.* Paris: la Compagnie Littéraire, 2008.

Molénat, Xavier. "Faut–il brûler les études Postcoloniales?" *Sciences Humaines*. no. 217 (Juillet 2010).

Programme international pour le suivi des acquis des élèves (PISA). "France: PISA 2012: Faits marquants." *OCDE* (2012). at: https://bit.ly/3tSsPRA

Tongmo, Bernard Djoumessi. *De la critique de l'infrastructure colonial française à l'enchevêtrement des singularités culturelles dans Madame Bâ d'Erik Orsenna.* Paris: Connaissances & Savoirs, 2017.

Zarka, Yves Charles. "Le postcolonialisme ou le crime inexpiable de l'Occident." *Cités*. vol. 4, no. 72 (2017).

Zecchini, Laetitia. "Les études postcoloniales colonisent–elles les sciences sociales?" *la vie des idees*. 27/1/2011. at: https://bit.ly/3mz9iEi

Zobel, Clemens & Maria Benedita Basto. "Où vont les études postcoloniales?" *Mouvements*. vol. 3, no. 51 (2007).

التسلم Received 2020-8-11 | التعديل Revised 2020-9-14 | القبول Accepted 2020-10-11 | المعرّف الرقمي DOI https://doi.org/10.31430/GWDQ5210

مالك المكانين | Malek Almkaneen*

العلموية وأخلاقيات البيولوجيا

Scientism and Bioethics

ملخص: تسعى الدراسة إلى تحديد الأخلاق المطلوبة اليوم بغية تسييج الأبحاث البيولوجية بثوابت معيارية، ولا سيما في عصرٍ فُرِض على الأخلاق أن تكون في مواجهة مفهوم "التقدّم". وتكمن إشكالية الدراسة في البحثِ عن إجابة عن السؤال: كيف يمكن الأخلاق أن تقوم بعمل المراقب أو المرشد، رغم ما تعانيه من أزمة في التأسيس، بسبب علائقيتها مع مؤثرات معرفية وثقافية ودينية شتى؟ وبالاعتماد على أدوات المنهج التحليلي، فإن ما ستتناوله الدراسة، على وجه التحديد، هو الحجاج الفلسفي الأخلاقي حول التقنيات البيولوجية الراهنة، انطلاقًا من علم الواجبات الأخلاقية، وممّا هو كائن، إلى ما يجب أن تكون عليه هذه الممارسات البيولوجية، في سياق فلسفي يروم إثبات خطر "العلموية"، ومشروعية التخوف البيولوجي، في نهاية الأمر.

كلمات مفتاحية: ديونطولوجيا، الجينوم، المسؤولية، قدسيّة الحياة، العلموية، التطور، القلق البيولوجي.

Abstract: This study seeks to define the ethics required today in order to constrain evolutionary biological thought with normative constants, especially in an era where ethics is forced to oppose the concept of progress. The objective of this study is to search for an answer to the question: How can ethics perform the work of an observer and guide, despite suffering from a foundational crisis due to its relationship with various cultural and religious influences? Relying on the analytical method, this study will specifically address the ethical philosophical arguments about current biological techniques, starting from the notion of moral obligation together with what it entails for biological practice. The philosophical goal is to prove the danger of Scientism, and the legitimacy of concern about biological research.

Keywords: Deontology, Genome, Responsibility, Sanctity of Life, Scientism, Evolution.

* محاضر غير متفرغ في الجامعة الأردنية، حاصل على الدكتوراه في الفلسفة، باحث في فلسفة الأخلاق.
Holder of Ph.D in Philosophy, Reseacher in the Philosophy of Ethics, and Part–time Lecturer at the University of Jordan.
almkaneen@yahoo.com

مقدمة

لا مراء في أن لتطور العلم، ومتعلقاته من تقنية حديثة، دورًا مهمًّا في تحسين شروط الحياة الإنسانية، وعلى الرغم من الأهداف النبيلة المعلنة لهذا التطور، فإنها لا تخفي مشكلات جمّة، على المستويات الاجتماعية والصحية والأخلاقية والقانونية، نجمت من جرَّاء هذا التطور، لا سيما لدى الحديث عن علم البيولوجيا تحديدًا؛ لما لهذا الاختصاص من دور مؤثر في حياة الكائنات الحية، وعلى رأسها الإنسان نفسه.

أدى تطور النقاشات الأخلاقية والقانونية في مجال البيولوجيا، إلى تبنّي منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة "اليونسكو" هذه النقاشات منذ عام 1993. وعلى الرغم من الجهود الكبيرة التي تقوم بها المنظمة من خلال تشكيل الهيئات الاستشارية للمسائل الأخلاقية والقانونية لجملة القضايا التي تولدت من جرّاء تطور العلوم المعاصرة، فإنها تبقى بلا تأثير يُذكر على أرض الواقع. والأمر راجع إلى كونها ليست منظمة ذات سلطة فوق سلطة الدول المتقدمة، ومن ثم لا تملك وسائل مادية سلطوية لمنع التلاعب العلمي اللاأخلاقي لبعض الدول، لتقتصر مهمتها على وضع المعايير، وإدارة الحوارات والمؤتمرات حول أخلاقيّات البيولوجيا، إلى جانب البرامج والنشرات التوعوية، والتحذيرات الورقية من خلال لجان استشارية للبحث والتوصية. ويبقى السؤال المطروح: ما مدى التزام الدول بتلك التوصيات؟ وما الذي تملكه اليونسكو من بدائل في حال لم يؤخذ بتوصياتها؟ قد تبدو الإجابة واضحة في خضم تسارع وتيرة الانحرافات البيولوجية التي تحايثها على الدوام حساباتٌ سياسية وعسكرية واقتصادية في آن واحد؛ ما أدى إلى تحويل العلم من غاياته الإنسانية النبيلة، إلى آلة قتل متطورة جدًّا.

لا تَعدُ هذه الدراسة بمعالجة النقاشات حول مسائل: الإنجاب الصناعي، والقتل الرحيم، والهندسة الوراثية، والأغذية والكائنات المعدلة جينيًّا، والخلايا الجذعية، والإجهاض، والاستنساخ، وعمليات تغيير الجنس، وغيرها من القضايا الطبية والبيولوجية والكيميائية، بسبب تعدّد القضايا الأخلاقية، وتشابكها في هذه المسائل، بل تحاول إثبات عدم اتساق أو تهافت Incoherence التصوّر المشرّع للتدخل الجيني التحسيني، بما هو انحراف أخلاقي بيولوجي، من حيث خطورته على النوع الإنساني، وآثاره السلبية المستقبلية. وذلك بمناقشة الموقف الرامي إلى التحسين أو التعديل الجيني، وإثبات صحة الموقف الرافض لتوسيع عمل التقنيات البيولوجية عن الغايات العلاجية، امتثالًا لقاعدة أوليّة مفادها احترام الإنسان بوصفه مركبًا من نفس وجسد، وعدم إهانة هذا المركّب "المقدس" أو التعدّي عليه، لما لذلك من عواقب وخيمة على الإرث الجيني للنوع الإنساني.

أولًا: أخلاقيات البيولوجيا: أزمة المفهوم والتأسيس

يعود الفضل في انطلاق اصطلاح Bioethics (أخلاقيات البيولوجيا) إلى عالم الكيمياء الحيوية والباحث المتخصص في طب السرطان فان رينسيلار بوتر Van Rensselaer Potter (1911–2001) من خلال مقالته "البيوتيقا: علم البقاء" "Bioethics: The Science of Survival" التي نشرت عام 1970، ثمّ أتبعها بكتابه **الأخلاقيات البيولوجية: جسر للمستقبل** *Bioethics: Bridge to The Future* (1971)؛

ليؤكد ضرورة أن تكون أخلاقيّات البيولوجيا جسرًا لمستقبل آمن للحياة البشرية، من خلال محاصرة التقدم العلمي أخلاقيًّا، نتيجة ما يمثله هذا التقدم من تهديد للطبيعة والإنسان، وبذلك استطاع بوتر أن يبرز أهمية مفهوم "الاستدامة المركزية لأخلاقيّات البيولوجيا" Sustainability Central to Bioethics، ويضعه على رأس أولويّات هذه الأخلاقيّات[1]، بما هي جملة تداولات لمواقف أخلاقية خلافية، تنصبّ أساسًا على الآثار الناجمة من التطورات البيولوجية والطبية التي كشفت التفاوت بين هذه التطورات العلمية، وبين الفكر الأخلاقي الكلاسيكي (ولذلك أعلن تأسيس علم جديد: علم البقاء أو الاستمرار على قيد الحياة، وهو علم يرمي إلى إقامة تحالف بين علوم الحياة Bio والقيم الإنسانية والقواعد الأخلاقية Ethics)[2]، وذلك بالتزامن تقريبًا مع مؤلَّف بول رامسي Paul Ramsey (1936–2014) بعنوان **المريض شخصًا: استكشافات في أخلاقيات الطب** *The Patient as Person: Explorations in Medical Ethics* (2006)، وهي دراسات سبَّاقة، أنذرت بقيام انحرافات للعلوم البيولوجية والطبية، قد تشمل خطورتها جميع الكائنات الحية، لتشترط ضرورة مراقبة عمل البيولوجيين، لما سيؤديه هذا الاختصاص، بمعزل عن المعايير الأخلاقية والقانونية، إلى آثار خطرة تهدّد الحياة نفسها.

لا يخفى على أحد اليوم تأثير الفكر العلموي Scientism والتقاني، ولا سيما في علم البيولوجيا، وتقدُّمه الذي قد يوصف بالنبل في بادئ الأمر، ولكنه تطور يكشف إمكانية عدم استبعاد الخطر الناجم عن الاستخدام اللامنضبط وفق المعايير الأخلاقية والقانونية للبيولوجيا، وما يثيره من مخاوف أخلاقية تشكل تهديدًا للحياة الإنسانية، نتيجة تحوُّل الإنسان إلى ضحية لهذا التطور، وما تولَّد من هذا الأمر من نقاشات وخلافات أخلاقية وقانونية، بل حتى دينية وثقافية؛ الأمر الذي كشف حقيقة أنّ البيولوجيا اليوم مأزومة أخلاقيًّا من جرّاء تطورها الذي أدى إلى نقاشات أخلاقية لا انفصام لها عنها؛ ما يستبعد أي محاولة للحديث عن التقدم العلمي بمعزل عن المعايير الأخلاقية. وعلى الرغم من انتشار مصطلح "أخلاقيّات البيولوجيا"، فإن الغموض لا يزال يعتريه، نتيجة عدم وضوح أسسه المرجعية. لذلك، فتعريف هذا المصطلح يعدّ شرطًا أساسيًّا للحجج Arguments الأخلاقية التي قد تساعد في رؤية الجوانب المختلفة للقضايا المتعلقة بالممارسة البيولوجية، وإيجاد لغة مشتركة قائمة على الحقائق والقيم Values. فالتعريف "الجيّد" هو عمل أساسي عند الانخراط في الجدل الأخلاقي، لأنه يقوم على إبراز السمات الأساسية لمراجع المصطلح (المفهوم)[3].

وانطلاقًا من هذا التحديد، يقدّم بيتر ألبرت ديفيد سنجر Peter Albert David Singer تعريفًا وصفيًّا Descriptive لأخلاقيّات البيولوجيا، وذلك بأنها دراسة القضايا الأخلاقية Ethical Issues الجدليّة، المثارة في الرعاية الصحية والعلوم البيولوجية، بما في ذلك القضايا الاجتماعية والقانونية والاقتصادية المتعلقة بهذه القضايا الأخلاقية. وإلى جانب هذا التعريف الوصفي، يمكن تقديم تعريف إلزامي

(1) Mary C. Rawlinson, "Bioethics: A bridge to the future," in: Daniel Callahan et al., *Global Bioethics: What for?* (Paris: The United Nations Educational, 2015), p. 31.

(2) عمر بوفتاس، "البيوإتيقا: نحو فكر أخلاقي جديد"، **دفاتر فلسفية**، العدد 9 (2015)، ص 7–8.

(3) Sirkku K. Hellsten, "Why 'Definitions' Metter in Defining Bioethics?" in: Tuija Takala et al., *Cutting Through the Surface: Philosophical Approaches to Bioethics* (Amsterdam: Editions Rodopi, 2009), p. 10.

Prescriptive لهذه الأخلاقيات، ينص على أن يكون الهدف منها النظر في كيفية الحفاظ على كرامة الإنسان Human Dignity، وحمايته في ضوء معرفتنا المتزايدة بعلوم الحياة وتطبيقاتها[4].

يمكن أيضًا تعريف أخلاقيات البيولوجيا بالقول: "إنها التفكير أو البحث الأخلاقي، مطبقًا على ما يطرحه التقدم السريع الذي يشهده الطب البيولوجي من مسائل"[5]، ليكون الهدف من أخلاقيات البيولوجيا – شأنها في ذلك شأن أخلاقيات الطب – هو العمل على تطبيق قواعد أخلاقية كونية "من نحو تجنب القتل وتجنب إحداث الضرر وما إلى ذلك" في الميدان الطبي، وقواعد شبيهة بها في ما يتعلق بواجب الطبيب "من نحو أن يكون هدفه الرئيس السعي إلى تحقيق مصلحة المريض"[6]. فالإلزامات الأخلاقية وتطبيقاتها في شتّى ميادين العلوم، تحظى بضرورة بالغة، بما هي صورة "قبلية مشروعة". فكل ممارسة تستلزم اللجوء إلى معايير أو مبادئ تستهدف "إنارة العمل" بتعبير جاكلين روس Jacqueline Russ[7]؛ ما دفع نحو تبلور فكر أخلاقي جديد، يعرف بالأخلاق التطبيقية Applied Ethics بما هي الأخلاق المطبّقة على قضايا الطب، وهي ما تسمّى أحيانًا بالأخلاق السريريّة Clinical Ethics[8] المرتبطة بالحكم الأخلاقي السريري، للحالات المرضية وغير المرضية، إلى جانب التصدي للمعضلات Dilemmas التي تواجه "الكرامة الإنسانية" و"حقوق الإنسان" في خضم تطور الأبحاث والتجارب الطبية والبيولوجية، التي كشفت عجز الفكر الأخلاقي الكلاسيكي عن استيعابها؛ ما يدفع بالحاجة إلى فكر أخلاقي يجاري تلك التطورات العلمية، ويعمل على جسر الهوّة بين هذه التطورات، وبين ما يقابلها من تأخر أخلاقي[9].

تُعرَّف الأخلاق التطبيقية – السريريّة بأنها دراسة لمجموعة من المعضلات الأخلاقية المثقلة بالقيم التي تنشأ في البيئة السريرية، وخاصة في العلاقة بين الطبيب والمريض، وبناءً على هذا يمكن السؤال: ما دور النظرية الأخلاقية في مجال الأخلاقيات التطبيقية؟ وعلى نحو أدقّ: هل يمكن أن يعمل الفكر الأخلاقي الكلاسيكي، أساسًا معياريًا نحكم بموجبه على خيار أخلاقي بأنه أفضل من الآخر؟[10]

يصر البراغماتيون Pragmatism على ربط الأخلاق بواقع التجربة الحيّة للكائنات البشرية المرتبطة بيولوجيًّا واجتماعيًّا وسياسيًّا، كيما ترتبط الحياة الأخلاقية بالظروف التي تعزز ازدهار الإنسان والتقليل من معاناته. إنّ ما هو "حق"، وما هو "جيد"، هما نهايتا التحقيق الأخلاقي Moral Inquiry في التصور البراغماتي الذي يستبعد الافتراضات القائمة على الدين أو الفلسفات المثالية، وعلى الرغم ممّا تعانيه

(4) Ibid., p. 11.

(5) بيير أندريه تاغييف، "أخلاقيات البيولوجيا: نحو مشروع قضية فكرية"، ترجمة عبد الهادي الإدريسي، **مجلة دفاتر الشمال**، العدد 7 (2003)، ص 115.

(6) المرجع نفسه.

(7) ينظر: جاكلين روس، **الفكر الأخلاقي المعاصر**، ترجمة عادل العوا (بيروت: عويدات للنشر والطباعة، 2001)، ص 108.

(8) David Thomasma, "Aristotle, Phronesis, and Postmodern Bioethics," in: Mark G. Kuczewski & Ronald Polansky (eds.), *Bioethics: Ancient Themes in Contemporary Issues* (Cambridge: The MIT Press, 2000), p. 67.

(9) ينظر: بوفتاس، ص 5–6.

(10) Wayne Shelton, "The Role of Empirical Data in Bioethics: A Philosopher's View," in: Liva Jacoby & Laura A. Siminoff, *Empirical Methods for Bioethics: A Primer*, vol. 11 (Amsterdam: JAI Press, 2008), p. 13.

الأخلاق اليوم من نسبية Relativism، وأزمة في مفهوم القيمة الأخلاقية، فإنّ البراغماتيين يعتقدون ضرورة فهم الدور الحيوي للبشر في تشكيل مصيرهم، وتعزيز مجتمع أفضل لهم، حيث تكمن أعلى تطلعات البشر في العدل والسلام وتخفيف المعاناة (الألم)، وفي تعزيز فهم أفضل لكيفية صياغة مستقبل أفضل للجميع، وهو أمر مشروط بتفكير أخلاقي ينطلق من مفهوم التجربة (الخبرة)، وليس من أنماط التفكير المسبق - القبلي Pre–established, A priori Patterns[(11)].

ومع الاهتمام المتزايد بأخلاقيّات البيولوجيا، تأكد أنها لن تتقدّم بوصفها حقلًا أخلاقيًّا فلسفيًا، ما لم يكن لها أساس نظري متين، وهو ما تحقق في سبعينيات القرن العشرين مع بروز موقف يهدف إلى تأسيس نظرية شاملة لهذا المجال. وقد حُدِّدَت أربعة مبادئ فلسفية، هي بمنزلة الأساس البنيوي المنوط به أيّ محاولة لاتخاذ قرار أخلاقي خاص بتطبيقات البيولوجيا على الإنسان. وهذه المبادئ هي: احترام المريض، وعدم الإيذاء أو إلحاق الضرر به Non–maleficence، والإحسان Beneficence، والعدالة. وهي مبادئ عامة سرعان ما هيمنت على أخلاقيّات البيولوجيا. فعلى الرغم من تأخر الأخلاق عن آخر التطورات العلمية، فإنها سرعان ما تشكلت تحت مسمّى "الأخلاق التطبيقية" التي دخلت حيّز التنفيذ بوصفها محاولة للجمع بين التحليل الفلسفي والأدلة التجريبية[(12)].

في هذا السياق، يرى جون أراس John Arras أن ثمّة العديد من المختصين في أخلاقيّات البيولوجيا، ومن بينهم فلاسفة، يشكّكون في أيّ محاولة لخلق مقاربة بين نوعية الأخلاق المطلوبة هنا، بما هي أخلاق تطبيقية، وبين نظريات أخلاقية كلاسيكية عاجزة، في نظرهم، عن مواجهة المشكلات العلمية اليوم، فقد بلغت البيولوجيا تقدّمًا لا يمكن معه استدعاء نظريات أخلاقية من الأدبيات الفلسفية السابقة، فالمعضلات الأخلاقية الناجمة عن تطور البيولوجيا نزعت سمة الراهنية عن هذه النظريات، ولذلك "يمكن للأخلاقيّات البيولوجية، بل ويجب عليها، أن تكون شكلًا من التأمل الأخلاقي، بعيدًا عن أي تعويل على نظرية أخلاقية تحلق عاليًا"[(13)]، وتنأى بنفسها عن الوضع التطبيقي الجديد للأخلاق، كنظرية إيمانويل كانط في الواجب لذاته Duty for Duty's sake، التي أسَّسها ميتافيزيقيًّا - قبليًّا، وتستند إلى فكرة الأمر الأخلاقي Ethics Imperative بما هو التزام أخلاقي غير مشروط، ملزم للفرد في جميع الظروف، ولا يعتمد على ميل أو نزوع Propensity بموجب رغبات هذا الفرد. فالفعل الخلقي يستمد قيمته الذاتية من القانون الأخلاقي المؤسس قبليًّا، وليس تجريبيًّا[(14)].

ولكن، ومن أجل الحصول على تفسيرات قابلة للتطبيق في مجال أخلاقيّات البيولوجيا، يرى أنصار التوجه التجريبي، أن على علماء الأخلاق أن يكونوا قادرين على توليد المعرفة التجريبية، وهذا يتطلب الاعتماد على الأساس المنهجي التجريبي ذاته الذي تعتمده العلوم الاجتماعية. لذلك، يرى

(11) Ibid., p. 15.

(12) Daniel Callahan, "Bioethics: Its Past and Future," in: Callahan et al., pp. 20–21.

(13) جون أراس، "النظرية والبيوإتيقا"، ترجمة شيماء عطية وأحمد فاروق، **دفاتر فلسفية** (2015)، ص 33–34.

(14) Immanuel Kant, *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, Allen Wood (trans.) (New Heaven: Yale University Press, 2002), p. 88.

بعض ممثلي الأخلاق التطبيقية أن النظرية الأخلاقية لم تعد اليوم معزولة عن التجربة، كما هو حال الأخلاق التقليدية لا سيما المثالية، ولكنها باتت مرتبطة بالتجربة وتستنير بها، فلم يعد دور الأخلاق يتمثل كانطيًّا في تحديد واجب أخلاقي نهائي A final moral duty، بل يروم إصدار "بيانات مؤقتة" Provisional Statements قابلة للمراجعة باستمرار بحسب الحاجة، ليستبدل السعي الفلسفي القاصد إجابات عقلانية نهائية، بالالتزام بتحسين مؤقت لبعض جوانب الحياة البشرية، والمشروط تجريبيًّا[15].

وعلى نحو مغاير، ترى سوزان شيل، في بحثها عن الجذور الكانطية لمفهوم الكرامة الإنسانية، أنه عادة ما يجري استدعاء كانط في النقاشات الأخلاقية للبيولوجيا، على اعتبار أنه قد وضع مفهوم الكرامة الإنسانية على "خريطة الخطاب الأخلاقي". وتتجلى راهنية كانط، بحسب شيل، في دعوته الإنسانَ إلى أن يُعامِل الإنسانية كلها في شخصه، وأن يُعامل الآخرين بوصفهم غايةً لا وسيلة[16].

حاول كانط مأسسة Foundation مفهوم عقلاني صرف Strictly Rational لكرامة إنسانية عالمية، والغرض الأساسي لديه، هو إظهار كيف يمكن أن تظل الحرية والمسؤولية الأخلاقيتان ممكنتين في عالم تحكمه قوانين الفيزياء الرياضية، فكانط، بالاتفاق مع الرواقيين The Stoics، يرى أنّ الكرامة الإنسانية هي القيمة الجوهرية للإنسان الذي يتمتع بها، نتيجة استقلاليته العقلانية Rational Autonomy، بمعنى قدرته على الطاعة الحرّة للقانون الأخلاقي الذي أصدره من لدن إرادته الحرّة. حيث تنص خُلقية كانط على احترام مبدأ المساواة بين جميع البشر، وتحظر Forbids استخدام الإنسان وسيلةً لتحقيق غايات معينة، فلا يمكن تبرير القول بحق الاستفادة من الإنسان لأي غاية، ما دام هو نفسه غاية وليس وسيلة، في تصوّر يعزز مركزية الإنسان في الوجود، وهو الموقف الذي كان له التأثير في أخلاقيّات البيولوجيا راهنًا، ولا سيما في أخلاقيّات التجارب الطبية البشرية[17].

ومع ذلك، يرى آدم شولمان أنّ محاولة تطبيق نظرية كانط الأخلاقية على أخلاقيّات البيولوجيا تواجه مشكلات لعدّة أسباب، منها: أنه موقف يرتكز على مفهوم الاستقلالية العقلانية، وهو موقف يهمل الجوانب والأمثلة المعقدة في أخلاقيّات البيولوجيا، والتدخلات الطبية البيولوجية التي تثير حاليًّا جدلًا أخلاقيًّا وقانونيًّا؛ فإذا كانت الكرامة مرتبطة حصرًا بمفهوم الاستقلالية، فماذا سيكون حال من لا يمتلكون تلك الاستقلالية العقلانية (كالأطفال الرضّع)، أو الذين فقدوها (أولئك الذين يعانون الخرف)، أو الذين لم يمتلكوها قط (أولئك الذين يعانون خللًا عقليًا خِلقيًّا)؟ في مثل هذه الأمثلة وغيرها من الحالات المعقدة أخلاقيًّا وطبيًّا، يرى شولمان أن تصور كانط لا يقدّم لنا عن الكرامة الإنسانية أيّ "إرشادات أخلاقية" واضحة، ومن ثم من الصعب في أخلاقيّات البيولوجيا جعل الإرادة الحرّة أو الاستقلالية العقلانية، وحدها أساسًا للكرامة الإنسانية، إلى جانب أنّ خُلقيَّة كانط تركت

(15) Jacoby & Siminoff, pp. 15–16.

(16) Susan Shell, "Kant's Concept of Human Dignity as a Resource for Bioethics," in: Adam Schulman et al., *Human Dignity and Bioethics*, Essays Commissioned by the president's council on Bioethics (Washington, DC: The President's Council on Bioethics, 2008). pp. 334–336.

(17) Adam Schulman, "Bioethics and the Question of Human Dignity," in: Schulman et al., p. 10.

تمييزًا صارمًا بينها وبين أخلاقيّات المنفعة Utilitarianism التي تتمسّك بتلابيب آثار الفعل ونتائجه. بينما يرى شولمان أنّ أخلاقيّات البيولوجيا اليوم تعيش مشكل هذا التمايز، بما لا يمكن لها أن تُختزل في هذين التصورين الأخلاقيين، فهي راهنًا تتطلب في الممارسة مقياسًا أخلاقيًّا وصحيًّا، لذلك لا يخدمها الالتزام الدوغمائي Dogmatic Adherence بالتقسيم أو التباين بين أخلاقيات المبادئ الكانطية، وبين أخلاقيات النتائج النفعية[18].

إنّ البحث عن معايير أخلاقية تطبيقية تتسم بالكونية هو ميدان عمل أخلاقيات البيولوجيا لحفظ الطابع الإنساني الأصيل من التدخلات البيولوجية والطبية غير المبرّرة، ومن التلاعب Manipulation بخصائص الإنسان الوراثية، بما هو نزوع علمي نحو التحكم والسيطرة حدّ التغيير في النوع الإنساني. ولذلك تحدّد جاكلين روس مجال الأخلاق البيولوجية/ الحياتيّة في التفكير بالقيم الخاضعة للحياة Bios (تعني حياة باللغة الإغريقية)، أو تدل على الميتا-أخلاق Metaethics ("ما وراء الأخلاق")[19].

يمكن تقديم وصف أوتفريد هوف Otfried Hoffe، إذ يقول: "إن مجال اهتمام أخلاقيات البيولوجيا هو المسائل الأخلاقية المتعلقة بالولادة والحياة والموت، وذلك في علاقة مع ما يأتي به البحث البيولوجي الطبي من اكتشافات وما يهيئه من إمكانات"[20]. وهو ما يقارب موقف بيير دي شامب Pierre Des Champs الذي يرى أنّ "الأخلاق الحياتية هي العلم المعياري للسلوك الإنساني الذي يمكن قبوله في مجال الحياة والموت"[21]. ولكن ممّا لا شك فيه أن القول بكونية المعيار الأخلاقي يواجه صعوبة بالغة، نتيجة المؤثرات الثقافية والدينية المختلفة حول العالم لأخلاق البيولوجيا؛ ما يعني استحالة حصول إجماع ما، حول المعايير المؤسسة لتلك الأخلاقيات. لكن على الرغم من هذا التعدد في منشأ الأخلاقيات البيولوجية، فإن مفهوم الحياة يبقى المفهوم المركزي لهذه الأخلاقيّات.

في مواجهة سؤال التعدد أو التنوع في المؤثرات الثقافية لأخلاقيات البيولوجيا، ومطلبها الكوني، يرى رويشي إيدا Ruichi Ida أنّ هذا التنوع يجب ألا يعني "التجزئة"، فالعالم في تنوعه "واحد"، وليس "مجزوءًا"، والبشرية تجمعها "وحدة أو ترابط المصير"، ولا يمكن لفرد أو لدولة الزعم "بالاكتفاء الذاتي". وانطلاقًا من هذه "الحقيقة" يعتقد إيدا إمكانية التأسيس لأخلاقيات كونية. فحقيقة الاختلاف أو التنوع، لا تعني نفي "الكرامة الإنسانية" بصفتها قيمة أساسية، إذ إن هذا التنوع هو نتيجة الاختلاف في ممارسة الكرامة الإنسانية حول العالم، ففي المجتمعات الغربية يبرز مفهوم "الفردية"، على عكس المجتمعات الآسيوية التي تعلي من شأن مفهوم الجماعية، إلا أن هذا لا يلغي أهميَّة الحفاظ على الكرامة الإنسانية، فالاختلاف هنا في أساليب ممارسة الكرامة، وليس في أفضلية هذه القيمة على تلك في فضاءاتها المتعددة، وإلى جانب هذا، يرى إيدا ضرورة إبراز أهمية "حقوق الإنسان" بوصفها التعبير

(18) Ibid., pp. 10–12.

(19) روس، ص 110.

(20) تاغييف، ص 115.

(21) روس، ص 111.

القانوني عن تلك الكرامة الإنسانية، فيحدّد ثلاث ركائز يمكن من خلالها التأسيس لأخلاقيات كونية، هي: التنوع، والمصير المشترك، وحقوق الإنسان[22].

في سياق الحديث عن مفهوم أخلاقيات البيولوجيا، فإنّ غاي دوران Guy Durand، وهو أحد المختصين بأخلاقيات البيولوجيا، يقدم تعريفًا موجزًا لها بقوله: "إن أخلاقيات البيولوجيا هي البحث في ما يتطلبه احترام الحياة البشرية والكائن البشري في مجال الطب البيولوجي"[23]. ويقدّم ديفيد روي David Roy تصوره عن هذه الأخلاق، بما هي "دراسة تداخل جملة الشروط التي تقتضيها إدارة مسؤولة للحياة الإنسانية في إطار صنوف التقدم السريعة والمعقدة للمعرفة وللتقانات الحيوية الطبية"[24].

ينص قسم أبقراط Hippocrates في الطب على "تجنيب المريض الضرر والألم". وفي سبيل فهم عمق المشكل الخلافي لأخلاقيات البيولوجيا، علينا ألا نغفل أن قَسَم أبقراط قابل للتداول في الأفق التأويلي. فعندما نتحدث عن مشكل مثل مسألة "القتل الرحيم" Euthanasia أو الموت بمساعدة الغير بدافع الشفقة، كما يصفه بعضهم، علينا أن نتساءل: أين المقصود تحديدًا بكلمة "الضرر" التي نصَّ عليها ذلك القسم؟ هل في الإبقاء على مريض ميؤوس من علاجه؟ أم في قتله وتخليصه نهائيًا من عذابات استحالة شفائه؟

وفقًا لهذا المشكل يمكن التساؤل أخلاقيًا: ما "الضرر" طبقًا للقاعدة الأبقراطية؟ هل يمكن أن يفهم هنا القتل الرحيم أو الموت، من باب تجنيب المريض الألم أو الضرر؟

إن هذا المشكل، وغيره من مسائل البيولوجيا والطب، مفتوح على شتى أنواع المؤثرات الثقافية والعرفية والدينية المختلفة في العالم، والتي تؤثر تأثيرًا كبيرًا في أخلاقيات البيولوجيا؛ ما يجعلها تعاني من جرّاء هذه التعددية في القيم المؤسسة لها، والمؤثرة فيها. لكن يبقى الأمر الأكثر شيوعًا، بما هو مبدأ أخلاقي إيجابي، هو أن العمل على تجنيب الناس الألم ومساعدتهم على التخلص منه، هو في حد ذاته عمل أخلاقي. فالأمر يتعلق بفرع من فروع المبدأ المبني على تقدير العواقب، الذي يقتضي "ألّا نُقدِمَ إلا على ما سينجم منه أكبر قدر ممكن من النفع على الوجه العام"[25]. وتأكيدًا لفكرة التقدير Treasuring لحياة الكائن البشري Human Being، التي تعني أنه أينما وجدت حياة إنسانية، فلا بدّ من تقديرها واحترامها لكونها الأعلى قيمة[26].

ثمّة عديد من الأسباب التي تجعل من الصعب حلّ الصراعات في أخلاقيّات البيولوجيا التي تعيش حالة من الانقسام الأخلاقي، ومن أبرز تلك الأسباب: عدم الاتفاق على بعض المسائل الفلسفية

(22) جيروم بيندي [وآخرون]، **القيم إلى أين؟ مداولات القرن الحادي والعشرين**، ترجمة زهيدة درويش جبور وجان جبور (بيروت: دار النهار؛ قرطاج: المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، 2005)، ص 360–361.

(23) تاغييف، ص 116.

(24) روس، ص 111.

(25) تاغييف، ص 116.

(26) ناهدة البقصمي، **الهندسة الوراثية والأخلاق**، سلسلة عالم المعرفة 174 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1993)، ص 102.

الأساسية، من قبيل تفسير "المبادئ الأخلاقية"، وما يسمى "بالوضع الأخلاقي" للإنسان في سن معينة أو حالة معينة، بما هي معضلات أخلاقية أنطولوجية في آن معًا. فهل يجب التركيز عند الحديث عن الحكم الأخلاقي على عواقب الإجراء الطبي - البيولوجي؟ أم يجب التفكير في المقام الأول على الإجراء نفسه؟ لا شكّ في أنّ الحديث عن العواقب أو النتائج هو مدار عمل مذهب المنفعة القائل بأنّ الفعل الخلقي (الخيّر) هو الفعل الحاصل عنه أعظم فائدة لأكبر عدد ممكن، وهو الموقف الشائع اليوم في أخلاقيّات البيولوجيا. ومن ثم يحدّد أنصار هذا التوجه تفكيرهم بالمنفعة المترتبة على العمل الطبي - البيولوجي؛ أي إنتاج أكبر قدر ممكن من الخير للإنسان، وعلى هذا النحو يتم تسويغ الاختبارات التجريبيّة، بما في ذلك على الأجنة، من حيث تعظيم "الصالح العام" أو "المنفعة" المترتبة على هذه الاختبارات، وهو موقف يمكن نعته بالتبعيّة، من حيث تبعية الحكم الأخلاقي للنتائج المترتبة على الفعل. ولكن بعض الفلاسفة يرون أن هذا الموقف النفعي ينتهك مبدأ الإحسان، ويعزز فكرة عدم التساوي أو عدم التكافؤ بين الناس، ويتساءلون: لماذا علينا دومًا الاهتمام بأكبر عدد ممكن من الناس على حساب إنسان واحد؟ إنّ هذا السؤال يفتح الباب لإدخال مفهوم العدالة في هذا الحجاج الأخلاقي؛ أي الحق في الحياة لجميع البشر، على الرغم من صعوبة تحديد مفهوم عام للعدالة نتيجة اختلاف السياقات الحياتية لهذا المفهوم، إلى جانب صعوبة تحديد المعايير التي تحدد الإجراءات العادلة وتمايزها من غيرها. ولكن هذا لا يعني الاستحالة المطلقة لمفهوم العدالة أو رفضها، فهي في معناها الأوسع تعني منح كلّ ذي حق حقه، ومن أهم هذه الحقوق، الحق في الحياة والعلاج وحفظ الكرامة لكلّ مريض - إنسان[27].

على الرغم من تعدّد المعايير المؤسسة لأخلاقيَّات البيولوجيا، فإنه بحسب بيير-أندريه تاغييف Pierre-Andre Taguieff قد أضحى واضحًا التناقض بين مقولتين لاتجاهين أخلاقيين، هما: نوعية الحياة Life Quality وقداسة الحياة Life Sanctity. فالاتجاه الأول يساند فكرة التطور البيولوجي، ولكنه يسعى لوضع المعايير الضابطة والمرافقة لتغيير إيجابي محمود يصنعه العلم بالنوع الإنساني، من خلال ما يسمى بـ "التحسين الجيني - الوراثي"، بينما ينطلق أصحاب الاتجاه الثاني من "قدسية" Sanctity الوضع البيولوجي الإنساني، ويرون ضرورة مراقبة بعض التطبيقات البيولوجية، والمنع التام للبعض الآخر، ولا سيما في طب الأحياء والوراثة. وتعليقًا على هذه الثنائية في الثورة التي يشهدها علم البيولوجيا، يصف فرانسوا إزامبير Francois Isambert هذه الثنائية بقوله: "في مواجهة تيار الأخلاقية المتفائلة المطمئن، الذي يحاول أن يستلهم مرجعيته مما يشهده الجنس البشري من تطور طبيعي، هناك تيار مناقض، قوامه الخوف، وشاغله الأساس الحد مما قد ينجم عن مغامرة الطب الوراثي من عواقب"[28]. فالأول مطمئن لفكرة التقدم وأمنية التحسين الجيني، بينما الثاني متخوف من فكرة التقدم نفسها، لما للوضع البيولوجي للإنسان من قداسة تحول دون التلاعب بهذا الوضع.

(27) Alfonso Gomez Lobo & John Keown, *Bioethics and the Human Goods: An Introduction to Natural Law Bioethics* (Washington, DC: Georgetown University Press, 2015), pp. 15–17.

(28) تاغييف، ص 111-112.

لا يمكن الاكتفاء باختزال مشكل أخلاقيات البيولوجيا تحت عنوانَي: "النوعية" و"القداسة"، فثمّة تفاصيل كثيرة تندرج تحتهما، تجعل المشكل الأخلاقي أشد تعقيدًا. تجدر الإشارة إلى ضربين من استخدامات الهندسة الوراثية: الاستخدام الأول هو المعالجة الوراثية الجزئية الرامية إلى تصحيح اضطراب وظيفي معين يعانيه المريض، عن طريق زراعة أو معالجة جينية معينة، فهي معالجة جزئية من خلال تدخل جزئي نتيجة مشكل جزئي، فالتدخل هنا أمرٌ مبرَّر علاجيًّا. أمّا الاستخدام الثاني فهو تحسين جيني شمولي يسعى للتغيير الكلي للإنسان، بدافع البحث عن أفضل نموذج إنساني يمكن أن يكون عليه الإنسان. ومن ثم فإن من مهمات الأخلاق البيولوجيّة، إيضاح الحد الفاصل بين هذين الاستخدامين للهندسة الوراثية، والوقوف في وجه أدعياء سياسة تحسين النسل[29].

يوضح يورغن هابرماس Jurgen Habermas موقفه من التقنية الجينية التي يراها مقبولة أخلاقيًّا وقانونيًّا في حال اقتصرت على التدخلات العلاجية، أو "الغايات الاحترازية"، ولكن يبقى من الضروري لديه توضيح الحد الفاصل بين النسالة السلبية (المبرّرة فرضيًّا)، والنسالة الإيجابية (غير المبرَّرة)، كيما يسوّغ رفض مفهوم "النسالة الليبرالية"؛ تلك التي لا تعترف بالحدود الفاصلة بين التدخلات العلاجيّة، والتدخلات القاصدة غايات تطويرية أو تعديلية للسمات الوراثية للإنسان، التي قد تكون هدفًا لتجارة رأسمالية تدخل فيها حسابات التكاليف والأرباح[30]. فالطفرات Mutations التي حققها علم البيولوجيا، جعلت إزاحة تلك الحدود الفاصلة ممكنة، ومن ثمَّ التماهي بين إجراءين: أحدهما تفرضه الضرورة العلاجيَّة، وآخر قاصدٌ غاياتٍ تحسينيَّةً، تمس الخصائص الوراثية للإنسان.

في خضم التنافر بين مقولتَي "النوعية" و"القداسة"، الذي أثر سلبيًا في عملية التأسيس لأخلاقيات البيولوجيا، يرى تاغييف أن هذه الأخلاقيّات يجب أن تكون علمانية في المقام الأول، بل هي في تطور لا يسمح للتقاليد الدينية وغير الدينية أن تتدخل في تأسيسها، نظرًا إلى خضوع البيولوجيا لشروط التقدم الذي وصلت إليه، ولقيم الحداثة كالديمقراطية والإعلان العالمي لحقوق الإنسان. وكيما يسوّغ تاغييف موقفه اللاديني من أخلاقيات البيولوجيا، يستشهد برأي "لوك فيري Luc Ferry حين يقول: لأول مرة في تاريخ البشرية، يجري اعتماد معايير إن كان لا مراء في أنها لا تزال تحتفظ بنزوعها الجماعي، فإنها لم تعد تستقي مشروعيتها من معين ديني، بل أضحت تستقيها من رغبات الأفراد وحدها"[31]. وما دام الأمر لم يعد له قواعد أخلاقية مطلقة، أو امتياز ديني يمنح الموقف الخلقي صفة الثبات المطلق، فلا بد إذًا من إزاحة أخلاق البيولوجيا إلى ميدان الحجاج، كيما يكون المعين الذي تستقي جميع المواقف الأخلاقية قيمها منه. هذا الموقف "العلماني الديمقراطي" يعني الموافقة الحرة للناس، وليس خضوعهم لقواعد دينية تقليدية. فالحجاج هو أساس أي موقف أخلاقي، والحجاج هنا برأي لوك فيري "هو أن يبحث المرء في ذاته – أي في انسجام مع متطلبات الفكر الفرداني

(29) روس، ص 114.

(30) يورغين هابرماس، **مستقبل الطبيعة الإنسانية: نحو نسالة ليبرالية**، ترجمة جورج كتوره (بيروت: المكتبة الشرقية، 2006)، ص 28–30.

(31) تاغييف، ص 117.

ما بعد الديني - لا في منابع خارجية، إلهية كانت أم كونية، عمّا يبرهن به على صحة وجهة نظر معينة تعنيه هو كما تعني غيره"[32]. من الواضح هنا الموقف العلماني الفرنسي المتشدّد إزاء أيّ تدخل للدين في المسائل الدنيوية، لا سيما الأخلاق والعلم، وتبنّي الحجاج عوضًا عن الأحكام الدينية المسبقة.

يتوسّل أنصار الموقف الحجاجي - وهو موقف ديمقراطي ليبرالي - بإنهاء جميع النقاشات الأخلاقية التي تثيرها التطورات البيولوجية، بالزعم بأن الحجاج هو وحده المعين أو الأساس الذي ينبغي لجميع القيم أن تستمد وجودها منه، وهو معين - كما هو واضح من موقف تاغييف وفيري - خالٍ من كل العناصر الميتافيزيقية، أو الأحكام المسبقة، التي تفرض نفسها على الحكم الأخلاقي، الّذي هو وليد ضرورة ملحّة لتحديد معايير أخلاقية في حدود عالم علماني يشهد تطورات علمية نتجت منها مشكلات أخلاقية. وعملية تحديد المعايير هي صلب عمل مبدأ الحجاج، ومن هذه الزاوية يمكن تعريف أخلاقيات البيولوجيا، بأنها نتيجة فعل حجاجي ينشد حلّ مشكلات أخلاقية متعلقة بالبيولوجيا، أو بعبارة غاي دوران: "إن أخلاقيات البيولوجيا تعني البحث عن حلول لصراعات قيمية في ميدان العمل البيولوجي الطبي"[33]. فمثل هذه الأخلاقيّات، يروم تسييج العمل العلمي بأخلاق مدفوعة بضرورة احترام النفس الإنسانية، ويروم الحد من كلّ تطلع إلى الحكم التقني وسلطويته[34].

يمكن الحديث، إذًا، عن اتجاهين أخلاقيين، يحاصران تطورات تقنيات العلم على المستوى التطبيقي الطبي: الأول يتبنى فكرة الحجاج والإقناع لتحقيق توافق بين مفهوم نوعية الحياة، أو التحسين الجيني، وبين الحذر من هذه التطورات من خلال معايير الضبط للتطبيقات العلمية الراهنة. بينما الاتجاه الثاني ينحو بدافع قدسية الوضع البيولوجي للكائن البشري، منحى الرفض، وتفعيل آليات المراقبة والمنع (بذلك أمكن أن يُنظر إلى أخلاقيات البيولوجيا بصفتها تعبيرًا عن الخوف الذي ينتاب الناس إزاء ما يتحقق من تقدم في مجال الطب الوراثي والطب البيولوجي، أو بحثًا حذرًا عن "المقاييس التي ينبغي أن يخضع لها كل عمل يندرج في إطار تدخل الإنسان عن سبيل التقنية في حياة الإنسان")[35]. وفكرة "التخوف" هنا، ستمثل الدور الأبرز في جلّ النقاشات الأخلاقية المرتبطة بعلم البيولوجيا، تحديدًا لدى "اتجاه القداسة" الرافض الاستخدام البيولوجي على نطاق واسع، لا سيما على الإنسان نفسه.

ثانيًا: العلموية ومشروعية التخوف البيولوجي

في هذا العصر الاستثنائي وغير المسبوق للتقدم البيوتكنولوجي، انتقلت حملة غزو الطبيعة والسيطرة عليها، إلى غزو الطبيعة الإنسانية نفسها، من خلال تقنية تتمثل بعزل Isolate وتعديل Modify المحدّدات البيولوجية للصفات البشرية التي كانت، في ما مضى، محصنة من التلاعب، إلى جانب تقنية الاستنساخ، وحمل الأجنة البشرية في الأرحام الاصطناعية أو الحيوانية، إضافة إلى الأدوية ذات التأثير

(32) المرجع نفسه.

(33) المرجع نفسه.

(34) روس، ص 111-112.

(35) تاغييف، ص 112.

النفسي لتعديل السلوك والانتباه والذاكرة والإدراك Cognition والعاطفة والشخصية. وقد اكتُسِبَت القدرة على فحص مجموعات الجينات غير المرغوب فيها في أجنة ما قبل الزرع، وربما تتوافر القدرة في المستقبل على التعديل المباشر للجينوم البشري لزيادة مقاومة الأمراض، وتحسين الطول والوزن، وزيادة قوة العضلات والحواس، وتعزيز الذكاء، إلى آخر ما يمكن أن تتوصل إليه القدرة العلمية. قد تبدو هذه الأمور التحسينية إيجابية، ولكن يرى آدم شولمان، أنه بالتأكيد ليست جميع أشكال الهندسة الطبية البيولوجية حميدة Benign ومقبولة على الدوام.

إنّ أوّل ما يترتب على كلّ تعديل للجينوم البشري أو تحسينه، هو إعادة التفكير الفلسفي في ضوء هذا السؤال: ما الإنسان؟ وما الخصائص الأساسية لإنسانيتنا كيما نعدّها، بحق، مصونة Inviolable؟ أليس إهانة للكرامة الإنسانية إنتاجُ حيوان ببعض الصفات الإنسانية Animal–human؟ ألا يكون فسادًا لإنسانيتنا القيام بتعديل الدماغ ليصبح الفرد غير قادر على الحب أو التعاطف أو الفضول أو حتى الأنانية؟ يرى شولمان أنّ مسيرة التقدم العلمي الذي منحنا قوة التلاعب بالطبيعة البشرية، ستجبرنا في النهاية على اتخاذ موقف بشأن معنى "الكرامة الإنسانية"، بما هي جوهر أساسي Essential لا يحق انتهاكه من أجل إنسانيتنا، وإذا لم تكن هناك ضرورة لهذا الأمر في الوقت الحالي، فإنه سوف يأتي الوقت الذي قد يكون فيه الأوان قد فات[36]، بعد أن يدمر الإنسان نوعه من خلال هذه التقنية الجينية.

ما حدود المعرفة العلمية؟ سؤال بصيغة كانطية يبادر إليه بيير تاغييف لما له من ارتباطات بيولوجية تأخذ المعرفة به معنى "القوة الخطرة"، بما هي تقنية لديها القدرة على تغيير الطبيعة البشرية. فقد انطلق أصحاب الموقف المدافع عن حماية الوضع البيولوجي للإنسان (حماية الإرث الجيني)، من الآثار الناتجة من التطورات المخيفة في البيولوجيا بخاصة، ومن تطورات العلم بعامة، واضعين مفهوم التقدم العلمي موضع التساؤل والتشكك بدافع التخوف من هذا المفهوم، ومن ثمة النظر إليه بصفته علامة من علامات الانتقال إلى عصر ما بعد الحداثة Postmodernity، فكذلك يجوز التمثل بما يذهب إليه إزامبير حين يقول إن "طرح القضايا الأخلاقية في المجال العلمي ظاهرة تبرز على السطح كلما وُضعت فكرة التقدم موضع نظر"[37]. ومهما يكن الأمر، فإن في إخضاع مسألة الأخلاقيات في البيولوجيا للتفكير، ما يكفي للدلالة على الحقيقة الثقافية التي مؤداها أن التقدم العلمي لم يعد مسألة غير قابلة للنقاش، وأن مقولة التقدم قد أضحت مثيرة للجدل، وأن فكرة الانتقال مما هو أسوأ نحو ما هو أفضل وخير مآلًا، بطريقة يضمنها ما تُراكِمه العلوم والتقنيات من "فتوحات"، قد فقدت ما كانت تتسم به من طابع البدهية[38].

إنّ ما بعد الحداثة موقف يشير إلى استحالة مفهوم اليقين الأخلاقي Moral Certitude، الذي كما يراه ما بعد الحداثيين أنه مفهوم قد عفّى عليه الزمن كوسيلة للحياة والتفكير للتعامل مع عالم تعدّدي pluralistic world لا يمكن الحديث فيه عن شيء على وجه اليقين. لذا يرى هؤلاء ضرورة الاعتراف

(36) Schulman, pp. 16–17.

(37) Gilbert Hottois, *Evaluer la technique: Aspects éthiques de la philosophie de la technique* (Paris: Vrin, 1988), p. 88.

(38) تاغييف، ص 112.

بالتعددية الأخلاقية والثقافية، لاستحالة وجود معايير شاملة للسلوك أو الأخلاق الموضوعية، فالبحث عن أساس موضوعي للأخلاق، بما هو إحدى مقولات مشروع التنوير، هو، لديهم، أمر قد مات![39]

إنّ كثيرًا من الاقتصاديين، في ما يرى إدوارد أوسبورن ويلسون Edward Osborne Wilson، يتوافقون على موقف براغماتي مفاده أولويّة المنفعة الاقتصادية على المخاطر المترتبة على التعديلات الجينية، والهندسة الوراثية، ليس على الإنسان فحسب، بل على النباتات في حقل الزراعة[40]. ويبدو أنّ ويلسون نفسه يتفق مع هذا الموقف، ويرى أن البشرية حققّت تقدّمًا بارزًا في مجال التعديلات الجينية على النباتات لتوفير الغذاء للأعداد المتزايدة من البشر في العالم. فالتغييرات الوراثية التي تحرزها البيولوجيا اليوم، ليست خاضعة برأيه لمبدأ "الانتقاء الطبيعي"، بل هي مرتبطة بالاختيار الاجتماعي. حيث تمنحنا المعرفة الجينية الفرصة "لاختيار سلوك جديد في تطورنا البشري"، إذ يمكن أن يخدم هذا التدخل الجيني إمكانية اختيار الفرد مواصفاته الوراثية. إنّ ويلسون يرى أنه بفضل برنامج الجينوم، سيكون في إمكان البشرية أن تمتلك "القدرة الإلهيّة" على التخليق، واختيار تركيبات جينية معيّنة لخلق مواهب إبداعية "للإنسان الجديد"، وهو ما يشكل المرحلة الثالثة في التطور البشري. فالأولى، في رأيه، انتهت "بنهاية الفروقات العرقية"، ومن ثمّ القضاء على جينات متحولة كانت سببًا لبعض "الأمراض والقحط"، ومع تطور العلم دخلت البشرية المرحلة الثانية التي نعيشها اليوم "باستئصال العاهات الجينية" و"استباق الأمراض"، وهي المرحلة التي يبدو أنها في نهايتها، لتبدأ المرحلة الثالثة التي يأخذ بها الإنسان زمام "المبادرة الإلهيّة"، بتطور متسارع بفضل "الرهانات الاقتصادية" الدافعة لهذا التطور. إلا أنّ ويلسون يخلص إلى التوقع بأن تقوم الأجيال القادمة بإيقاف وتيرة هذا التسارع، وتبنّي "الوضعيّة المحافظة"، رفضًا لهذه "الحركية التطوريّة"، كيما تحافظ البشرية على "المميّزات الأساسية للجنس البشري"[41].

في المقابل، يكشف جاك تستار Jack Testar، "خديعة المورِّثات الجينية" التي قيل إنها تهدف إلى "الزيادة الإنتاجية" للحيوانات والنباتات، من أجل الاستفادة منها حصرًا للنوع الإنساني؛ ما صنع دعوة للتفاؤل بهذا المنجز العلمي. ولكن "الحقيقة" التي يكشف عنها تستار، أنّ هذه المكتسبات ليست ثابتة وقابلة للاستمرار، وأنَّ فكرة وصولنا لمرحلة "السيطرة الجينية"، هي مجرّد "تضليل دعائي" قام بتغذيته العلماء والسياسيون إعلاميًّا، من خلال فرض توهُّم التحكم أو السيطرة الجينية[42]. إنه، إذًا، ضرب من الخديعة يوهمنا بأنّ الطبيعة أصبحت تحت التحكم الجيني، وهذا الموقف من الصناعيين وخبرائهم، يدعمهم السياسيون وأصحاب البنوك ووسائل الإعلام، هو موقف يثير السخط والقلق. أمّا السخط فمردُّه إلى أنّ الفاعلية المستقبلية للمورِّثات المعدّلة جينيًّا مهما تطوّرت فلن يغرب عن بالنا أنها فُرضت قبل تقديم البرهان، ليس على مخاطرها فحسب، وإنما على فوائدها كذلك. وأمّا القلق فلأن موقف السلطات العلمية والسياسية يوحي بهاجس أيديولوجي يقضي بالإيمان وبفرض

(39) Thomasma, p. 70.

(40) بيندي [وآخرون]، ص 384–385.

(41) المرجع نفسه، ص 385–387.

(42) المرجع نفسه، ص 393–394.

الإيمان بالتحكم الجيني، وهو هاجس يقارب التزوير وانعدام المسؤولية. كيف لنا أن نتوقع المستقبل بهدوء حيث تمارَس الإرادة التكنولوجية قبل التثبُّت العلمي الذي يقتضي اللجوء إليه لتبرير العمل؟ إنّ المؤسسة الجينية التي تتلاقى مع مصالح جماعات الضغط الكبرى تهيئ مشروعًا للقرن الحادي والعشرين، تفرض فيه "التطور بقوّة الأكاذيب والأمر والواقع"[43].

وبالتزامن مع آخر التطورات البيولوجية، وانطلاقًا من موقف أخلاقي عمومي يقتضي ضرورة احترام المركب الإنساني (النفس - الجسد)، كان لا بدّ من دعم فكرة أنّ هذا المركب ليس موضوعًا تجاريًّا، بل بات موضوعًا لمسؤوليتنا الأخلاقية، من خلال الحرص على صون كرامة الإنسان، ومنع كل إجراء عدواني عليه، وأنّ التدخل الطبي في الجسد الإنساني يكمن فقط عند الضرورة العلاجية. وهكذا فإنّ ما يسمى "التحسين الجيني" يمكن وصفه بالأمر غير الأخلاقي Immorality بما هو سياسة طبية قاصدة تحسين "العرق النقي"؛ ما يمكن مقاربته بما قام به النازيون سابقًا، بالحكم على تفاوت الأعراق، والانطلاق من هذا الحكم نحو عزل البشرية إلى فئتين: فئة نقية تبقى، وأخرى دنسة يجب الخلاص منها[44].

وفي سبيل مزيد من الوقوف على مشكل أخلاقيّات البيولوجيا، من حيث تشابكها مع مفهوم التقدم، يرى بيير تاغييف أن مسألة "التقدم العلمي" تنقسم حولها الآراء إلى ثلاثة مواقف:

1. تقني محض، يرى أنصاره أن لا سلطة على العلم، ومن ثم لا يعترف هؤلاء بالمشكلات الأخلاقية الناجمة عن التطورات العلمية من الأساس.

2. تقليدي رافض، ومنقسم إلى تيارين: واحد متشدِّد يعود في الأساس إلى تيار الفكر المناهض للحداثة، الذي يرى في الفكر العلموي مجرّد نزوع جديد نحو "همجيَّة جديدة"، وعلى رأسهم هانس يوناس Hans Jonas (1903-1993) وغيره من فلاسفة تيارات أنصار البيئة الذين لهم تصوراتهم المخيفة عن العقل الحداثي، وموقفهم الرافض للتطور العلمي الذي لا يرون فيه سوى انحرافات أخلاقية تهدّد الإنسان والطبيعة في آن. أمّا التيار الآخر فهو أكثر تسامحًا ومرونة في تعامله مع مسألة التقدم العلمي.

3. يتخذ أنصار الرأي الثالث من مسألة "التقدم العلمي"، موقفًا وسطيًّا، باستخدام الحجاج والبراهين للإقناع، وهو موقف يمكن أن يوصف بالحيطة والحذر. وأنصاره خليط من المتدينين والعلمانيين وأصحاب النزعة الإنسانية، وموقفهم مؤلف من إيمانهم بأهمية الحوار أو الحجاج بناءً على ما نستخلصه من التجربة. وهذا المبدأ الذي ينطلق من "فضيلة الحذر" يمكن أن يسمى لدى تاغييف

---

(43) المرجع نفسه، ص 394.

(44) روس، ص 116-118.

بمبدأ "التشكّك التطوري"[45]، الذي يمكن معه السؤال فلسفيًّا: كيف تحوّل الإنسان إلى ضحية تقدّمه؟ إنه سؤال يحيل مفهوم "التقدم العلمي"، إلى رهن المساءلة النقدية – الأخلاقية.

إنّ تعدّد المواقف الأخلاقية من مسألة التقدم العلمي، يشي بأنّ المشكل الأساس هنا هو مسألة الإيمان المطلق بالعلم (الفكر العلموي)، من حيث هو "قوة مشرعة". فكان لا بدَّ من أن توضع النزعة العلموية محلّ شك في قدراتها، فـ"العلموية التي تدعي حلّ جميع المشكلات الفلسفية والإنسانية بالعلم، وهي تمجّد العلم وترى أنه منهل حلّ أية مسألة، إنما تمثل العائق الحاسم دون إقامة أخلاق حياتية صحيحة حريصة على استخلاص الدعامة القيمية لكلّ المعطيات"[46]. ويبلغ خطر التفكير العلموي ذروته حينما نتحدث عن الإنسان؛ أي حينما يدرس الإنسان بلا إنسان؛ أي بلا نوع، وبلا استثناء، من جرَّاء كرامة أو قدسيّة. ومن ثم تشييء الإنسان Objectification، والنظر إليه بما هو مادة استعمالية بحثية؛ إنه حال العلموية المنبتّة الصلة عن مباحث القيم Axiology، أو علم الواجبات Deontology. فالعلموية دلالة واضحة على تحوير العلم عن أهدافه الإنسانية المسيَّجة أخلاقيًّا، إلى قوة منفلتة من كلّ عقال، ومتروكة لذاتها؛ ما يعني التعدّي أو "الإفراط والتغوّل" بالتشريع، ومن ثمّ "بداهة" التصدّي لكلّ المعضلات[47]. يبدو موقف مارتن هيدغر Martin Heidegger شديد الدلالة في وصف العلم بأنه يفعل كل شيء إلا التفكير في نفسه، فهو يتجه دومًا نحو الخارج لبحث كل شيء، باستثناء ذاته هو. حيث يرى هيدغر أنّ التصور الراهن للتقنية بما هي وسيلة وفاعلية إنسانية، هو التصور الأداتي والأنثروبولوجي لها[48]. بينما التقنية لدى هربرت ماركوزه Herbert Marcuse هي ذاتها أيديولوجيا لسيطرة منهجية على الطبيعة وعلى الإنسان[49].

جدير بالذكر أن التقنيات العلمية الحديثة، وما تمثله من مخاطر، خلقت حاجة جدليّة "لمبدأ المسؤولية" Responsibility كما أوضحه هانس يوناس، من حيث هو إحساس ضميري، قائم على حافز الفعل لغايات الخير العام، أو المصلحة العامة، وغير مقتصر على اللحظة المعيشة، بل يتجاوزها نحو المستقبل؛ إنه واجب أخلاقي أنطولوجي تجاه الإنسانية عمومًا، ليأخذ معنى الضرورة الأخلاقية إزاء الحاضر والمستقبل معًا. فهذا المبدأ يجعل من الإنسانية نفسها موضوعًا أخلاقيًّا، يخلع على نفسه مفهوم الضرورة؛ أي حتمية المسؤولية The Imperative of Responsibility. ولذلك يجري إدراجه تحت علم الواجبات الأخلاقية، التي تحاول تسييج العمل التقني أخلاقيًّا، لما له من بعد مستقبلي؛ ما يعني أن على الإنسان تحمّل مسؤولية مصير الإنسانية، باستبصار هذا المصير من خلال هيمنة التكنولوجيا على الحياة. ويشير يوناس إلى أنّ ما يميّز هيمنة الفعل التكنولوجي اليوم، أنها تمثل نوعًا

(45) تاغييف، ص 112–113.

(46) روس، ص 119.

(47) المرجع نفسه.

(48) مارتن هيدغر، **التقنية – الحقيقة – الوجود**، ترجمة محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح (بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، [د.ت.])، ص 44.

(49) يورغن هابرماس، **العلم والتقنية كـ "أيديولوجيا"**، ترجمة حسن صقر (كولونيا: منشورات الجمل، 2003)، ص 44–45.

جديدًا من الفعل البشري؛ بسبب حداثة أساليبها، إلى جانب طبيعة بعض أهدافها، والانتشار التراكمي – التصاعدي Cumulative لآثارها، وهي أمور تشكل اليوم سمات الممارسة التكنولوجية الجماعية[50].

يشدّد يوناس على أنّ المسؤولية هي جملة أخلاق ضرورية تأخذ المستقبل في الحسبان عند دراستها السلوك الإنساني الحاضر، ومن ثم فهي حلقة الوصل بين الزمنين، لتجعل من المستقبل موضوعًا أخلاقيًّا، باستشرافه من خلال مآلات الحاضر. وبعبارة أدق، تجعل من الحياة الإنسانية على الأرض موضوعها الأخلاقي. وممّا يجعل لمفهوم المسؤولية أهمية بالغة، هو ما توصّل إليه الإنسان من تقنية قد تتحوّل إلى وبالٍ على المصير الإنساني. ولذلك يجعل يوناس من مفهوم "المسؤولية" ضدًّا لمفهوم "السيطرة" على الطبيعة الذي شاع استخدامه في العصر الحديث، وما زال متداولًا في الفلسفات التي تمنح العلم صيغة القوة أو القدرة على التصدي لجميع المعضلات التي تواجه الإنسانية، إلى أن باتت فكرة التقدم العلمي تمثل تهديدًا لمستقبل شروط الحياة على الأرض. إنّ هذا المستقبل مهدَّد بالانقراض Endangered نتيجة تسارع الفعل التكنولوجي، واتخاذه بعدًا شموليًّا وسلطويًّا. ولذلك فالاهتمام بمستقبل البشرية هو الواجب الأهم للعمل الإنساني الجماعي في عصر التقنية التي أصبحت ذات سطوة غير محدودة، وقدرة على كل شيء Almighty، بما هي قدرة تدميرية. فالاهتمام المطلوب هو رعاية مستقبل كلّ الطبيعة على هذا الكوكب؛ إنها نوع من المسؤولية الميتافيزيقية Metaphysical Responsibility يقودها الإنسان لمصلحة نوعه، فهي مسؤولية تتجاوز المصلحة الذاتية Self–interest، من أجل المصير الجماعي، نتيجة تحوّل الإنسان إلى خطر ليس على نفسه فقط، وإنما على محيطه الحيوي Biosphere عمومًا؛ أي الطبيعة من حوله. بل لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر، حيث تتطابق مصلحة الإنسان، بما يتجاوز كل الاحتياجات المادية، مع مصلحة الطبيعة بما هي موطنه[51].

وفي خضم هذا التهديد الذي يمثله التقدّم العلمي، يمكن طرح السؤال التالي: هل ثمّة أسس أو مبادئ يجب أن تستند إليها أخلاق البيولوجيا؟ ترى جاكلين روس أن ثمّة مبدأين لا بدّ من أن ينطلق منهما أيّ تصور أخلاقي بيولوجي أو طبي. وما دام الطب والبيولوجيا يشتركان من حيث موضوعهما، أي الجسد والحياة؛ فإنّ أوّل مبدأ للأخلاق البيولوجية هو مبدأ "احترام الجسد"، وهذا المبدأ يقتضي النظر إلى الجسد بوصفه غاية وليس وسيلة؛ أي ليس جانبًا ماديًّا للشخصية الإنسانية يمكن فصله وإخضاعه للعلم أو التقنية؛ ما يعني تشييء الجسد، وتحويله إلى مادة استعمالية تحت سطوة مبضع العلماء وتجاربهم. أمّا ثاني المبادئ فهو مبدأ المسؤولية[52]، وهو المفهوم المركزي لدى هانس يوناس.

إنّ المسألة الأساسية التي ينطلق منها يوناس في مبدأ المسؤولية هي "الإحساس بالخوف" في مواجهة النزوع اللاأخلاقي للعلم. فتجربة الخوف هي الدافع الأساس نحو مسؤولية الإنسان عن النوع الإنساني وبقائه، فالخوف يمد النظرية الأخلاقية بما لا غنى لها عنه من تصور لما يحتمل وقوعه من شرور، وهو

(50) Hans Jonas, *The Imperative of Responsibility*, Hans Jonas & David Herr (trans.) (Chicago: The University of Chicago Press, 1984), pp. 22–24.

(51) Ibid., pp. 136–137.

(52) روس، ص 120–121.

بذلك يصبح "أول ضرورة مبدئية لازمة لإقامة نظرية أخلاقية قوامها المسؤولية التاريخية"[53]. فهذا الخوف هو واجب تحوُّطي – احترازي Prudential لأجل تفادي تلك التصورات المرعبة التي يرسمها المخيال العلمي للمستقبل الإنساني. فتجربة الخوف تعني ضرورة تشييد أخلاقيّات الحفظ والحماية ومنع التدمير، ورفض الموقف القائل بأن العلم لا سلطان عليه. وهي تعني ضرورة وعي الإنسان بالخطر الكبير الماكث في القدرة العلمية التقنية، بما هي قدرة مآلاتها التدمير والهيمنة في آن معًا. إنّ منح العلم الحرية المطلقة، وفكّ الارتباط بينه وبين الأخلاق لا يعنيان سوى التعجل بالدمار الذاتي الذي سيحدثه الإنسان بنوعه الإنساني وبالطبيعة من حوله، "وفي الحالة المنذرة بالدمار التي تعيشها البشرية اليوم، حيث تتهددها كارثة كونية لا مناص منها فيما لو تركنا الأمور [...] تجري على العواهن. من مثل ما تدعو إليه النظرية البيكونية [نسبة إلى فرانسيس بيكون] من تحكم في الطبيعة بواسطة التقنية العلمية"[54]. فنزعة السيادة أو السيطرة، بدءًا من رينيه ديكارت René Descartes وفرانسيس بيكون Francis Bacon، تشي بحكاية تقدّم إنسان رفض العيش طبقًا للطبيعة وشروطها، بل عمل على فهمها وتذليلها لصالحه باعتباره سيّدًا لها[55].

يحاول رويشي إيدا فهم المشكل الأخلاقي "للتحسين الجيني" بإقحام مفهوم "المساواة في الكرامة" ضمن تحليله هذا المشكل، ويرى ضرورة الاعتراف بتساوي البشر جميعًا، محذّرًا من خطر ظهور نزعة علموية قاصدة الإفادة من التقنيات البيولوجية بغرض "تحسين النسل"[56]، أو التغيير في سمات الجينوم البشري أو شروطه. يجب أن تشكل كرامة الكائن الحي أساسًا لكل معيار أخلاقي في المجال الذي نتحدث عنه. تبقى الكرامة البشرية هي الإطار الأساسي لأخلاقيات علوم الحياة على قاعدة مبادئ ثلاثة: قدسية الحياة البشرية، وتساوي البشر في الحق في الحياة، ومنع التلاعب بالحياة الإنسانية[57]. تؤكد ليزبيث ساغولز، في دراستها عن مستقبل فلسفة أخلاقيّات البيولوجيا، أنّ هذه الأخلاقيّات نشأت بالأساس في سياق المحافظة على حقوق الإنسان، لتأتي المساواة على رأس قائمة هذه الحقوق. "لا شيء له حياة يجب أن يموت" بهذا المعنى تؤكد ساغولز الحق في الحياة بوصفه قيمة يتساوى بها البشر جميعًا، رفضًا منها لخطاب النسوية المتطرفة Extreme Feminism الداعي لحق الإجهاض، والقول بضرورة تأكيد الحق في الحياة، بما في ذلك حياة الأجنة، والمساواة الكونية في هذا الحق[58].

يؤيد جورج أنّاس George Annas (1825–1894) فكرة المساواة الجوهرية بين البشر، ويعقد آماله على البحث العلمي في إثبات هذه المساواة، في موقف رافض مآلات علم الوراثة العرقي Phylogenetics القائم على فكرة الانتقاء الجيني Gensime، بما هي فكرة تقوم على اعتبار الجينات

(53) تاغييف، ص 114.

(54) المرجع نفسه.

(55) Charles Rubin, "Human Dignity and the Future of Man," in: Schulman et al., p. 157.

(56) بيندي [وآخرون]، ص 356–357.

(57) المرجع نفسه، ص 358.

(58) Lisbeth Sagols, "The Bio–philia Future of Bioethics," in: Callahan et al., pp. 23–26.

حاملة لخصائص تحدّد إمكانيات الأفراد وتصرفاتهم وتفرّق بينها[59]، وهي الفكرة التي لا يدعمها أي دليل علمي، بل هي مجرّد موقف قائم على مفهوم العنصرية للعرق الجيني. ويستشهد أنّاس بموقف كريغ فانتر Craig Venter، وهو المسؤول عن المشروع الخاص لخريطة الجينوم البشري، الذي خلص إلى القول: "إن العرق هو مفهوم اجتماعي وليس علميًا. لقد تطورنا جميعًا منذ مئة ألف عام انطلاقًا من نفس العدد المحدود للقبائل التي هاجرت من أفريقيا لتستعمر العالم"[60]. ولذلك يحذّر أنّاس من المآلات المترتبة على فك شيفرة الجينات الوراثية القاصدة إثبات الفوارق الجينية بين البشر، في دعوة عنصرية مدعومة بفكرة "الكائن البشري الأفضل". فالهندسة الوراثية بهذا المعنى ستؤدي إلى "إبادة جينية" من خلال خلق الإنسان المتفوّق أو "ما بعد إنساني" نتيجة تعديلات جينية قد تحوّل الجنس البشري "إلى سلاح تدمير شامل". والحل في رأيه هو إقرار معاهدات دولية للحفاظ على الجنس البشري، بحظر كافة أنواع التعديلات على الخصائص أو الشروط الطبيعية للإنسان[61].

إنّ أكبر خطر يهدِّد الإنسان باسم العلم أو التقنية الجينية، هو ما يسمى اليوم بـ "التحسين الجيني". فهذه "اليوتوبيا التقنية" بتعبير يوناس تتمثل في تكنولوجيا تصبو إلى تحسين حال الإنسان من خلال التقدم الذي يحرزه علم البيولوجيا، "وتحسين صورة الإنسان يقتضي بهذا المعنى تحكّم البشرية في مصيرها البيولوجي، حيث يكون خلق الإنسان الجديد بمثابة نتاج لعملية تصنيع تقني/ بيولوجي تجريها البشرية على نفسها، ونتيجة منطقية للنزعة الاصطناعية التي تطبع التقنية العلمية الحديثة"[62]. إنّ يوناس يشير إلى ضرورة توخّي مصلحة الأجيال القادمة، بأن يكون لأخلاقيات البيولوجيا الطبية الانشغالات على المدى البعيد، غير مكتفية باللحظة المعيشة فقط. فالأمر يتعلق أيضًا بأخذ الاحتياطات اللازمة كيلا نلحق الضرر بالمستقبل البشري القادم. بهذا التصور تفرض فكرة الخوف "مبدأ الحذر" أيضًا، المبدأ الذي يراه بيير تاغييف يتخذ موقفًا وسطيًا بين النزعة الجينية المحافظة، والداعية إلى الحفاظ على الموروث الجيني البشري كما هو، وبين النزعة التحسينية التي تنطلق من التقدم الذي أحرزه علم البيولوجيا[63].

في سياق الحديث عن النزعة التحسينية، فإن ثمّة ثلاث مشكلات يثيرها هذا التدخل المباشر القاصد غايات تحسينية أو تطويرية. فالأول يتعلق بمفهوم "الاستقلالية"، بينما يتعلق الثاني بـ "الفهم الأخلاقي للذات – النوع". أمّا ثالث هذه المشكلات فهو يتعلق بموضوع "ما قبل الشخصية".

تهدِّد التقنية الجينية ذات النزعة التحسينية مفهوم "الاستقلالية"، في سعي لصياغة نمط جديد لهوية الكائن الإنساني، من خلال مؤثر خارجي يتمثل في إرادة شخص آخر قام بهذا التدخل. وهو ما يمثل تهديدًا مباشرًا لخلقيَّة هذا الإنسان بما هو فرد حر وعاقل، فضلًا عن أنّ هذا التدخل الجيني يمثل حالة خلق التفاوتات بين الأفراد، ما يعني التهديد المباشر لمقولة المساواة بين جميع الأفراد باعتبارها حقًا

(59) بيندي [وآخرون]، ص 423.

(60) المرجع نفسه، ص 424.

(61) المرجع نفسه، ص 425–429.

(62) تاغييف، ص 115.

(63) المرجع نفسه.

طبيعيًا منذ الولادة Birth Rights. ويمكن القول مع هابرماس، إنّ التدخل الجيني سيأخذ معنى "تشويه" العلاقات الإنسانية، لا سيما علاقة الأبوين بطفليهما، من خلال إمكانية التحكم في مصير هذا الطفل، التي يتمتع بها الأبوان، وهو ما يسمّى بـ"البرمجة الوراثية"، بدءًا ممّا يقوم به شخص ما بتنظيم جينوم شخص آخر بموجب رغباته وطلباته، ما يعني إضفاء نمط جديد في العلاقة الأبوية، الذي سيقضي على حق الاستقلالية لهذا الطفل[64].

أمّا ثاني مشكلات النزعة التحسينية، فهو "الفهم الأخلاقي للذات – النوع"، حيث يقوم الفهم الأخلاقي للذات من حيث هي كينونة عاقلة تفعل أخلاقيًّا بإرادة حرة. بينما تدخلات التقنية الجينية ستعمل على الإخلال بهذا الفهم الأخلاقي الطبيعي للنوع الإنساني، واستبداله بفهم جديد مرتبط برغبات الأبوين في تحديد جينوم طفليهما، فـ"أن نكون أنفسنا" مقولة تواجه تحدّيًا تقنيًّا، يهدّد موضوعية الأخلاق للفرد الكانطي Kantian Individual، بما هو حر وعاقل، يجري التدخل المباشر في جينومه الخاص به، بتحديده مسبقًا، الأمر الذي يلغي مشروعية السؤال الأخلاقي عن الحرية والمساواة للأفراد، ما يعني خلق فهم جديد للذاتي والموضوعي، والكفّ عن سؤال النمو الطبيعي للجسد النامي ذاتيًّا Grown Body. فالتدخل الجيني سيؤثر في فهم النوع الإنساني للفرد، بوصفه الفاعل الأخلاقي للفعل المسؤول عنه، جرّاء تقنية جينية مثَّلت فهمًا جديدًا في تحدٍّ للفهم الأخلاقي الطبيعي للذات أو النوع الإنساني، وهيمنة نمط من "العلاقات اللامتوازية"[65].

ينطلق هابرماس من مفهوم "تشييء الجنين" لما له من تأثيرات باعثة على مشكلات أخلاقية للنوع الإنساني، في نقاشه الأخلاقي للعملية التقنية للجينوم، بدءًا من الأشكال الثقافية الجديدة التي ستفرزها هذه التقنية، وتغيير النظرة الثقافية من خلال فهم جديد للنوع الإنساني، وتحت ضغط حسابات "التكاليف والأرباح" بسبب هيمنة الفكر الرأسمالي، سيمثل النقاش عن استهلاك الأجنة لغايات بحثية انتهاكًا للحدود الخاصة بالنوع الإنساني، ومن ثمّ حالة من "اللايقين" المرتبطة بهوية هذا النوع. في هذا السياق تقود إليزابيث فينتون موقفًا مضادًا، بتأكيدها عدم وجود حدود فاصلة أو حاسمة بين ما هو طبيعي وما هو مصطنع، ما يعني عدم وجود المعايير المتبعة في مثل هذا التمايز. الأمر الذي تنبّه له هابرماس مؤكدًا خطورة غياب مثل هذه المعايير أو الحدود، ما سيترتب عليه "تشيُّؤ الإنسان" إلى مجرد وسيلة، وتكمن الضرورة لديه، في إبراز أهمية الحق بإرث جيني[66]، لا يكون رهينة النزعة التحسينية أو الحسابات الرأسمالية، فوفق تصور هابرماس، "إنّ البحث الاستهلاكي في الأجنة وتشخيص ما قبل الزرع يثيران ردود فعل قوية، إذ يعتبران بمثابة تمثيل الخطر الماثل في النسالة الليبرالية التي صارت على أبوابنا"[67].

(64) معتز الخطيب، "الحدود الأخلاقية للتدخل الجيني: النقاش الفلسفي والفقهي حول أخلاقيات التقنية الوراثية"، **تبيّن**، مج 7، العدد 27 (شتاء 2019)، ص 51–52.

(65) المرجع نفسه، ص 52–53.

(66) المرجع نفسه، ص 53–54.

(67) هابرماس، **مستقبل الطبيعة**، ص 33.

أمّا ثالث الإشكالات التي تثيرها مسألة التدخل التحسيني في الجينوم البشري، فيتعلق بموضوع الطبيعة "ما قبل الشخصية"، وهي مسألة تنطلق من سؤال "الكرامة الإنسانية"، والسؤال المثار حول أحقية التقنية الجينية في تعريض الحياة الإنسانية لغايات الانتقاء والتعديل، ومدى ارتباط مفهوم "الجنين" بمفهوم الشخصية ذات الحقوق الأخلاقية، وما إذا كان لهذا الجنين "قدسية" أم لا؟ فالراجح أنه قد لازم تطور العلم، نزع مفهوم القدسية عن الإنسان، وإزاحته عن مركزيته التي كان يتمتع بها، والأمر ليس مرتبطًا برتبة دينية أولية منحت الإنسان صفة القدسية أو المركزية، ففي الفلسفات العقلية المحضة - كانط مثالًا - كان للإنسان تلك الصدارة، كونه غاية في حد ذاته، وليس وسيلة في أي حال من الأحوال. ولكن من الواضح اليوم أن التقنيات البيولوجية، لا تهدّد الإنسان بصفته كائنًا حرًا وعاقلًا، له شخصيته المستقلة، بل يمتد التهديد إلى ما قبل مرحلة الشخصية هذه.

يبقى سؤال "القدسية" مرتبطًا بسؤال "الحياة" نفسها، الأمر الذي جعل مشكل التقنية الجينية أشد تعقيدًا، فالفريق القائل بـ"قدسية الحياة" يمكن أن تؤخذ مقولتهم على نحو مغاير لمقاصدهم، كإحداث استثناء في تجارب علمية تقام على الأجنة تحت ذريعة المحافظة على حياة النوع، فمفهوم القدسية الذي يصبغ حياة النفس الإنسانية، يبقى مفهومًا مجهولًا بلا تحديد للحياة التي يجب أن يحياها الإنسان؛ أي ما الحياة التي تنال القدسية؟ وهل هذه القدسية تنسحب لتشمل مرحلة "البويضة" أيضًا؟ أي الكائن ما قبل الشخصية؟ أم هي حق للإنسان ما بعد عملية الإخصاب؟ إنّ فلاسفة أخلاق الجينوم ما زالوا يطرحون نقاشاتهم حول المعيار "الثابت" لمفهوم "الحياة"، وبرزت لدى بعضهم مفاهيم مثل: الوعي بالذات شرطًا أو معيارًا لمفهوم الحياة، إلى جانب مفاهيم الاستقلالية، والاتصال الخارجي، والمسؤولية الأخلاقية. ولكن من الواضح، أنها مفاهيم تبقى قاصرة على البالغين فقط، ولا تشمل الحياة الرحميّة - الجنينيّة، ولا الطفل غير الواعي[68].

حاولت الفيلسوفة الكاثوليكية تيريزا إغليسياس Teresa Iglesias حلّ "مشكل الشخصية" بالتركيز على عدم جدوى تعيين مفهوم "الشخصية" وحصرها في مرحلة معينة، والقول بأنّ الإنسان هو شخص بما هو كذلك؛ أي من خلال نوعه الإنساني، ومن ثم لا توجد مرحلة معينة تبدأ صفة الشخصية مع حياة الإنسان، وما دام الإنسان منذ لحظة الإخصاب ينتمي إلى النوع الإنساني، فهو إذًا شخصية يحمل هوية نوعه، ومن ثم احترام الإنسان وقدسيته، هو أمر يبدأ منذ النشأة الأولى. وعلى هذا النحو تؤكد إغليسياس تساوي القدسية في صفة الشخصية في مراحل نمو الإنسان كافة، بدءًا من الجنين إلى أعلى مراحل النضج أو النمو الإنساني، بما لا يسمح بتحويله إلى مادة تجريبية بحثية[69].

تتخذ أنجا كارنين Anja Karnein موقفًا مقاربًا لموقف إغليسياس، ولكنها تختلف في تعبيرها بالقول بضرورة احترام حياة الإنسان ما قبل الشخصية، ما دامت هي مرحلة نمو جنيني، ستكتسب صفة الشخصية فيما بعد. فاحترام الجنين هو احترام لما سيكونه - إذا ما أردنا استخدام المفاهيم الأرسطية:

(68) الخطيب، ص 54-55.

(69) المرجع نفسه، ص 55-56.

وجود بالقوة ووجود بالفعل - وهو ما يسمّى "بمبدأ الاحتياط"؛ من حيث هو عمل "تحوّطي" أو "احترازي" يهدف إلى احترام الأجنة على اعتبار أنها ستكون أشخاصًا في مرحلة. فاحترام الإنسان بوصفه شخصًا يفرض علينا التزامًا أخلاقيًّا تجاه الجنين الذي سيصبح شخصًا ما في المستقبل[70].

إنّ الخوف خاصية إنسانية حيال المستقبل المجهول في خضم تطورات بيولوجية تحايثها النزعة العلمويّة، وما يصرّح به بعض العلماء من أفكار هو مدعاة للتخوف ممّا قد يشوب الوضع البيولوجي من تغيرات لا نعلم أبعادها المستقبليّة، "لذلك حين نخاف من الهندسة الوراثية، ونحاول أن نمارس حريتنا من خلال شعورنا بالخوف والقلق، لا نخاف مما نعرفه وإنما مما نجهله"[71]. ففي الهندسة الوراثية لم يعد الأمر مقتصرًا على فهم الشيفرة الوراثية للإنسان أو فكّها، بل تجاوز إلى مرحلة التحكم في هذه المورّثات، وبصرف النظر عن الفوائد المتحققة من الهندسة الوراثية، فهذا لا يخفي الجانب المرعب الذي يصرّح به بعض العلماء عن الكائنات المجهرية الدقيقة كالجرثومية والفيروسية وغيرها من كائنات مهندسة جينيًّا، مسبّبة أوبئة سريعة الانتشار، ومن الصعب السيطرة عليها، قد تفتك بالنوع الإنساني[72].

يرى جوناثان مورينو أن ثمّة جهودًا تبذل لتعديل فيروسات تستطيع الهرب من اللقاحات المتاحة لها، ما يجعل مكافحتها على غاية من الصعوبة، واليوم ثمّة إمكانية أن تصبح التطورات العلمية الخاصة بالجينوم البشري هدفًا تقنيًّا للإرهاب، ويذكر مورينو أن مجموعة استشارية حذّرت أواخر تسعينيات القرن المنصرم من أن اختتام مشروع الجينوم قد يخلق مخاطر تتعلق بالكائنات الحية المعدّلة أو المهندسة جينيًّا، ما قد يؤدي إلى بذل محاولات لهندسة أسلحة بيولوجيّة تستهدف مجموعة عرقية معينة[73].

يمكن الإشارة إلى مشروعيّة التخوّف البيولوجي، بما ألمح إليه سريعًا آلفين توفلر Alvin Toffler (1928–2016) في كتابه **صدمة المستقبل** *Future Shock* (1970)، من أسئلة باعثة لذلك التخوف، تتعلق بالبحوث البيولوجية، واكتشافاتها وتطبيقاتها وحدودها وضوابطها، وغيرها من أسئلة هي مثار رعب من خطر يتهدّدنا، وهو ما عبّر عنه علماء اختصاص بساعة تدقّ لتنذر بخطر "قنبلة هيروشيما البيولوجية". فالمعرفة البيولوجية المتسارعة تشي بقدرة على إنتاج سلالات بشرية بحسب الطلب، في عالم ما زالت تسوده فكرة التعصب العنصري![74] ما يحتّم علينا مراجعة جميع مفاهيمنا من جديد، وتقييم المعاني المتداولة لمفاهيم الأسرة، والشخصية، والنوع، والمشاعر، والوعي، إلى جانب قيم أخلاقية كالحرية والاستقلالية.

(70) المرجع نفسه، ص 56.

(71) البقصمي، ص 202.

(72) المرجع نفسه، ص 203–204.

(73) Jonathan Moreno & Bonnie Steinbock (eds.), "Bioethics and Bioterrorism," in: Bonnie Steinbock (ed.), *The Oxford Handbook of Bioethics* (Oxford: Oxford University Press, 2007), p. 732.

(74) عبد الحسن صالح، **التنبؤ العلمي ومستقبل الإنسان**، سلسلة عالم المعرفة 48 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1981)، ص 164–165.

إنّ التلاعب الجيني يطرح من جديد سؤال الإنسان بما هو كائن أخلاقي، فمثل هذه التقنية تعمل، في ما يرى هابرماس، على محو هذا السؤال لصالح برمجة بيولوجية تهدّد جميع أخلاقياتنا المرتبطة بنوعنا، ومن ثمّ اختفاء التباين بين من ينمو طبيعيًّا، وما هو مصنّع، في عملية تماهي الطبيعي بالصناعي. "إنّ التلاعب الجيني يرتبط بمسائل هوية النوع، والتي يشكّل من خلالها الفهم الذي يكوّنه الإنسان عن نفسه باعتباره كائنًا ذا ماهية جنسية، السياق الذي تنتظم فيه تمثلاتنا القانونية والأخلاقية"(75).

إنّ الخوف على حرية الإنسان ووجوده الطبيعي، إلى جانب الخوف على استقلاليته، وصون كرامته باعتباره مركبًا من نفس – جسد، مردّه الأساس هو الخوف من التحكم في التركيبة الوراثية للإنسان وتغيير سلوكه؛ إنه الخوف على الإرث الجيني للإنسان من عمليّات "التعديل" أو "التحسين"، التي سيسبقها حتمًا تحويل الإنسان إلى مادة بحثية أو تجريبية. إنّ أصل المخاوف من الهندسة الوراثية يكمن في كلمة المجهول التي تكتنه تلك الأبحاث، وما قد يترتّب عليها من مخاطر أو مضاعفات جانبية Side Effects، بما يمكن أن تصل إليه من قدرات ذات سطوة عالية ومخيفة، لذلك قال جون كلوفر John Clover: "إن القرارات التي نتخذها للمستقبل قد لا تكون منصفة للأجيال القادمة، لأننا نحكم من خلال قيمنا الحاضرة". ثمّ ما يدرينا أن الأجيال القادمة ستشعر بأن قدسيتها وحرمتها انتهكت حين يتدخل العلم لتغيير تركيب الإنسان الوراثي؟ إننا لا نعرف مدى قدرة هذه التكنولوجيا على التغيير(76).

إنه الأمر الذي حذّر منه أيضًا رئيس جمهورية "ألمانيا الاتحادية" يوهانس راو Johannes Rau في أيار/ مايو 2001، حيث أطلق تحذيرًا جاء فيه: "إنّ من يعمل على تحويل الحياة البشرية إلى أداة، أو من يميّز بين حياة تستحق أن تعاش عن حياة لا تستحق ذلك، إنّ من يقوم بذلك يكون قد دخل طريقًا لا نقطة نهاية فيها"(77). في تعبير رافض "للداروينية البيولوجية" أو سياسة الانتقاء الطبي الذي قد تمارسه التقنية الجينية. ما منح هابرماس مشروعية السؤال عن الحق في تعريض حياتنا البشرية لـ "غايات الانتقاء"، ثمّ عمّا يمكن فعله في مجابهة "لوبي التكنولوجيا الوراثية"(78).

وفي مفهوم شديد الدلالة، أبان مشروعية التخوف البيولوجي، درج مؤخرًا استخدام مفهوم "الإرهاب البيولوجي" Bioterrorism على نطاق واسع، حيث كان يشير هذا المفهوم، بحسب جوناثان مورينو، إلى الاستخدام البيولوجي والكيميائي لنشر "الرعب بين قوّات العدو" بوصفه تكتيكًا استخدم في الحرب العالمية الأولى، أمّا راهنًا فإنّ "حداثة الإرهاب البيولوجي" في القرن الحادي والعشرين تكمن في احتمالية الجمع بين الراديكالية السياسية والتقنيات الحديثة، لصناعة أسلحة أكثر فتكًا وضررًا بالإنسان والطبيعة على السواء. فمفهوم الإرهاب البيولوجي خلع على نفسه معنى عمليات "نشر الإرهاب" باستخدام أسلحة غير تقليدية: النووية والكيميائية والإشعاعية، أو "القنابل القذرة" وغيرها من "تقنيات

(75) هابرماس، **مستقبل الطبيعة**، ص 32.

(76) البقصمي، ص 207.

(77) هابرماس، **مستقبل الطبيعة**، ص 28.

(78) المرجع نفسه، ص 29.

إرهابية"، في عملية انزياح ما هو تقني نحو السيطرة المدفوعة بإرادة القوة بالمعنى الاستراتيجي، ممّا خلق مشكلات أخلاقية جمّة مرتبطة بهذه التهديدات للحياة الإنسانية[79].

وعلى الرغم من أنّ أخلاقيّات البيولوجيا اكتشفت مؤخرًا المشكلات المرتبطة بالإرهاب البيولوجي، فإنّ تاريخ الطب والحروب مليء بأمثلة لمحاولات استخدام أمراض معدية بوصفها سلاحًا حربيًا، ويذكر مورينو أنه تحت ضغط اعتبارات "الأمن القومي" جرى تسويغ مفهوم "التأهب للإرهاب البيولوجي" استجابة لأي تهديد محتمل، ما أودى بحياة الآلاف جرّاء تجارب علمية أجريت عليهم بقصد تطوير أسلحة بيولوجية وكيميائية، من دون أن يخضع أي من العلماء المعنيين لمحاكمات قضائية، فكانت الفضائح التي انتشرت بعد الكشف عن تلك التجارب البشرية، التي تموّلها وترعاها وكالات الأمن القومي، سببًا رئيسًا لظهور مصطلح "الإرهاب البيولوجي" في نقاشات أخلاقيّات المهنة. فإذا كانت التسمية الدارجة لهذا العصر بما بعد الحداثة، فإنه "عصر الإرهاب البيولوجي" كما يراه مورينو[80]؛ الإرهاب الذي يمكن أن يُختزل بيولوجيًّا بأسلحة بكتيرية وفيروسية وغيرها، ما يستدعي فكرة يوناس عن "تجربة الخوف" وراهنيتها، والشاهد اليوم، هو العالم كله بما يعيشه من خوف انتشار فيروس كورونا المستجد (كوفيد-19)، ما يعزّز مشروعية السؤال عن كيفية تحوّل العلم إلى أداة للألم والموت؟

خاتمة

إنّ أخلاقيّات البيولوجيا رغم مطارحاتها التأسيسية، وتعدّد مؤثراتها، كانت تعني في المقام الأول الجسر الضروري لمستقبل آمن للحياة البشرية، كما وصفها فان بوتر. وهي لا تزال حتى اليوم تعاني كونَها في مواجهة مفهوم التقدّم بجميع إغراءاته وتجلياته. فالمخاوف الأخلاقيّة التي تثيرها التقنيات البيولوجية، كانت حريصة على "قدسية الحياة" للنوع الإنساني، ومتشككة بالدرجة نفسها، في فكرة "نوعية الحياة" الداعمة لسياسة "التحسين الجيني"، التي من بين معانيها اصطفاء "العرق النقيّ"، في مشروع تعبق منه رائحة العنصرية.

إنّ النداء المطالب بضرورة حماية الإرث الجيني له مبرراته الأخلاقية، التي تنطلق من معادلة الجسد – النفس بوصفها مركبًا إنسانيًا مقدّسًا، من خطر التلاعب به تحت مفهوم التحسين أو التعديل، ولذلك يجوز القول: إنّ أخلاقيّات البيولوجيا منذ لحظة انطلاقها، كانت حريصة على أن يكون مقصدها النهائي الإبقاء على النوع الإنساني واستمراريته، بما هي ذلك الجسر الضروري والآمن لهذا النوع. فكان لا بدّ من التأكيد على ضرورة الممارسة البيولوجية التي تقودها الأخلاق، في وضع يسمح بالمساءلة الأخلاقية والقانونية لهذه الممارسات؛ ذلك أنّ ترك التطور البيولوجي يسير على عواهنه، ليس سوى التعجل بالدمار الجيني للإنسان، والدمار البيئي للطبيعة.

(79) Moreno & Steinbock, pp. 721–722.

(80) Ibid., pp. 722–724.

يمكن في خاتمة هذه الدراسة إعادة التساؤل فلسفيًّا: ما الموقف الأخلاقي الملائم الذي يمكن تبنّيه والدفاع عنه في وجه أدعياء "التحسين الجيني"، ودعاة التقدم إلى حدود تمني القدرة الإلهية على التخليق؟

حاولت الدراسة إثبات لاأخلاقية "التحسين الجيني"، وعدم مسؤوليته، وأحقيّة التخوف من المجهول الذي يكتنفه، من خلال ممارسة التلاعب بسمات الطبيعة الإنسانية، وتجاهل قدسية الوضع الطبيعي للإنسان، ومن ثمّ التغيير الكلي لمفاهيم: الوعي، والأسرة، والحرية، والاستقلالية، وغيرها، ما يعني التمهيد لنمط بشري جديد، هل يمكن أن يجزم أحد بمآلاته؟

خلاصة القول إنّ استشكال الخوف الذي طرحه يوناس، هو تأكيد مسؤولية الإنسان عن نوعه. فالخوف خاصية إنسانية تدفع الإنسان إلى اتخاذ قرارات يكون مسؤولًا عنها، وهدفه منها الحفاظ على نفسه ممّا يخافه. ومن ثم فمبدأ المسؤولية هو "واجب أخلاقي" على طريقة يوناس، لا على طريقة كانط، تأمر به الحكمة والحذر، لا القانون الأخلاقي القبلي.

المراجع

References

العربية

أراس، جون. "النظرية والبيوإتيقا". ترجمة شيماء عطية وأحمد فاروق. **دفاتر فلسفية** (2015).

البقصمي، ناهدة. **الهندسة الوراثية والأخلاق**. سلسلة عالم المعرفة 174. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1993.

بوفتاس، عمر. "البيوإتيقا: نحو فكر أخلاقي جديد". **دفاتر فلسفية**. العدد 9 (2015).

بيندي، جيروم [وآخرون]. **القيم إلى أين؟ مداولات القرن الحادي والعشرين**. ترجمة زهيدة درويش جبور وجان جبور. بيروت: دار النهار؛ قرطاج: المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، 2005.

تاغييف، أندريه بيير. "أخلاقيات البيولوجيا: نحو مشروع قضية فكرية". ترجمة عبد الهادي الإدريسي. **مجلة دفاتر الشمال**. العدد 7 (2003).

الخطيب، معتز. "الحدود الأخلاقية للتدخل الجيني: النقاش الفلسفي والفقهي حول أخلاقيات التقنية الوراثية". **تبيّن**. مج 7، العدد 27 (شتاء 2019).

روس، جاكلين. **الفكر الأخلاقي المعاصر**. ترجمة عادل العوا. بيروت: عويدات للنشر والطباعة، 2001.

صالح، عبد الحسن. **التنبؤ العلمي ومستقبل الإنسان**. سلسلة عالم المعرفة 48. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1981.

هابرماس، يورغن. **العلم والتقنية كـ"أيديولوجيا"**. ترجمة حسن صقر. كولونيا: منشورات الجمل، 2003.

________. **مستقبل الطبيعة الإنسانية: نحو نسالة ليبرالية**. ترجمة جورج كتوره. بيروت: المكتبة الشرقية، 2006.

هيدغر، مارتن. **التقنية - الحقيقة - الوجود**. ترجمة محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح. بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، [د.ت.].

الأجنبية

Callahan, Daniel et al. *Global Bioethics: What for?* Paris: The United Nations Educational, 2015.

Hottois, Gilbert. *Evaluer la technique: Aspects éthiques de la philosophie de la technique*. Paris: Vrin, 1988.

Jacoby, Liva & Laura A. Siminoff. *Empirical Methods for Bioethics: A Primer*. Amsterdam: JAI Press, 2008.

Jonas, Hans. *The Imperative of Responsibility*. Hans Jonas & David Herr (trans.). Chicago: The University of Chicago Press, 1984.

Kant, Immanuel. *Groundwork for the Metaphysics of Morals*. Allen Wood (trans.). New Heaven: Yale University Press, 2002.

Kuczewski, Mark G. & Ronald Polansky (eds.). *Bioethics: Ancient Themes in Contemporary Issues.* Cambridge: The MIT Press, 2000.

Lobo, Alfonso Gomez & John Keown. *Bioethics and the Human Goods: An Introduction to Natural Law Bioethics.* Washington, DC: Georgetown University Press, 2015.

Schulman, Adam et al. *Human Dignity and Bioethics*. Essays Commissioned by the president's council on Bioethics. Washington, DC: The President's Council on Bioethics, 2008.

Steinbock, Bonnie (ed.). *The Oxford Handbook of Bioethics.* Oxford: Oxford University Press, 2007.

Takala, Tuija et al. *Cutting Through the Surface: Philosophical Approaches to Bioethics.* Amsterdam: Editions Rodopi, 2009.

التسلم Received	التعديل Revised	القبول Accepted	المعرّف الرقمي DOI
2020-11-10	2020-12-20	2021-2-4	https://doi.org/10.31430/SFYV7554

يوسف بن عدي | Youssef ben addi*

في الاتصال بين الجدل والبرهان في الخطاب الرشدي: مراجعات نقدية

On the Connection Between Dialectic and Demonstration in Ibn Rushd's Discourse: Critical Reviews

ملخص: تحاول هذه الدراسة أن تبرز علاقة الجدل بالبرهان في فلسفة ابن رشد؛ تلك العلاقة التي أسفرت عن قولين "أيديولوجيين" عند بعض الدارسين المعاصرين، ما يتطلب مراجعات نقدية لمفهوم الجدل ووظائفه. فالأول يظهر في دفاعه عن جدلية الخطاب الرشدي في مواجهة دعوى البرهان الفلسفي. أما الثاني فيتمثل في برهانية القول الرشدي على الضد من الجدل. هذان القولان لم يكونا على دراية بنصوص ابن رشد المتنوعة والمتضاربة من منطوق أنها نصوصٌ تدافع عن القولين معًا، أعني الجدل والبرهان في تشابكٍ وتفاعل متواصلَين. فالجدل عند ابن رشد ليس سلبيًا على وجه العموم كما يتضح في نقده للأشاعرة والمتكلمين، بل تتعدى فائدته إلى العلوم النظرية والسياسة المدنية، فضلًا عن دوره الرئيس في التشابك مع البرهان في الفلسفة الأولى.

كلمات مفتاحية: الجدل، ابن رشد، الميتافيزيقا، البرهان، الحدّ، المنطق.

Absract: This paper seeks to shed light on the relationship between Dialectic and Demonstration in Ibn Rushd's philosophy. This research examines two "ideological" statements at least by some contemporary scholars–statement which require a critical review of the concept of Dialectic and its functions. On one hand, this is manifested in his defense of discourse dialectic; on the other, in a disdain for Dialectic, because it is against the principles of Demonstration. These two theses which did not understand the texts of Ibn Rushd,who defends both Dialectic and Demonstration. For the philosopher of Cordoba, the Dialectic is not generally negative; it has many benefits in theoretical sciences, civil policy and its main role in the first philosophy.

Keywords: Dialectic, Ibn Rushd, Metaphysics, Demonstration, Definition, Logic.

* باحث متخصص في الفلسفة العربية الإسلامية وقضايا الفكر العربي، أستاذ التعليم العالي المساعد في قسم الفلسفة، جامعة محمد الخامس، الرباط – المغرب.

A researcher specialized in Arab Islamic Philosophy and issues of Arab thought, Assistant Professor in the Department of Philosophy at the University of Mohammed V, Rabat– Morocco.

youssef_ben_addi@yahoo.fr

مقدمة

تنطلق هذه الدراسة من فرضية أساسية مفادها أنّ أبا الوليد بن رشد (ت. 595هـ/ 1198م) لم يكن يرفض الجدلَ رفضًا قاطعًا، بل كان يعتقد أنّ له وظائف واستعمالات مختلفة ومتنوعة، وفقًا للمناسبة والسياق والمطلوب. فهو يرى فيه الدور المركزي في تأسيس القول البرهاني Demonstration، لا سيما في علم ما بعد الطبيعة (الميتافيزيقا). وهذا يتطلب من دارسي الفلسفة الرشدية العودة إلى نصوصه وشروحه ومؤلفاته، في معرض الرؤية الشاملة لجميع مناحي المعرفة العربية الإسلامية الكلاسيكية (علوم التعاليم، المنطق، الطبيعيات، الميتافيزيقا، وغيرها)، من حيث إنّ أيّ محاولة في تقطيعها أو تخطّيها إنما تفضي إلى تلك المواقف السلبية إزاء الجدل والبرهان وغيرهما من القضايا، بل الأدهى هو تعميمها، على أساس أنها تعبّر، بالفعل، عن الفكر الرشدي.

هكذا، أكاد أقطع أنّ هذه الصورة السلبية لمفهوم الجدل Dialectic ترجع، في اعتقادي، إلى كون قراءة المؤلفات الرشدية (**فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**؛ و**الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**؛ و**تهافت التهافت**) لم تستطع أن تخرجَ عن كونها نصوصًا جدلية، بحيث سارع بعض الباحثين[1] إلى تكرار ما هو مألوف، أعني أنها نصوص جدلية كما عبّر عن ذلك ابن رشد. والحال أنّ فساد هذا التصور يظهر في استعمال آلية الفصل القسري بين هذه النصوص وشروح ابن رشد للمنطق والعلم الإلهي والنفس. وهذا معناه أنّ قراءة **فصل المقال**[2] تتطلب فتحه على أفق مقالات ما بعد

(1) لمزيد من التفصيل عن مشروع الجابري وطه عبد الرحمن. ينظر: يوسف بن عدي، **قراءات في التجارب الفكرية العربية المعاصرة** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2011)؛ يوسف بن عدي، **مشروع الإبداع الفلسفي العربي: قراءة أعمال د. طه عبد الرحمن** (بيروت: منشورات الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2012).

(2) يعتقد دميتري غوتاس أنّ مسألة الدين ضد الفلسفة هي مسألة غربية ولا علاقة لها بالفلسفة العربية. وهذه فكرة تدفعنا إلى قراءة **فصل المقال** في ضوء تأويلات جديدة. يقول غوتاس: "كما هو معلوم، إنّ ابن رشد قد كتب رسالة في معرض نقاشه لهذه المسألة الخاصة، **فصل المقال** [...] وهذا بالفعل يوضح بذاته أنّ الدين مقابل الفلسفة، وهي مسألة تتعلق بالغرب بشكل كامل وليست مسألة الفلسفة العربية"، ينظر:

Dimitri Gutas, "The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century: An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy," *British Journal of Middle Eastern Studies*, vol. 29, no. 1 (May 2002), p. 14;

ويمكن مراجعة ملاحظات تشارلز بترورت لعمل محسن مهدي وحوراني وكيفية تعاملهما مع **فصل المقال** وبنية أجزائه وأقسامه. وهذا يدفع القارئ إلى التريث في اختزال كتاب **الفصل** لابن رشد في مسألة التوفيق بين الشريعة والحكمة، ويظهر لنا هذا المعنى من قول بترورت: "يقسمها الحوراني إلى مقدمة (§1، 1: 1–9) بالإضافة إلى ثلاثة فصول (§§ 2–11، 1: 10: 6؛ §§ 2–37، 1: 10–18: 19 § 38–60، 18: 19–26: 14)، وأما محسن المهدي فهو يعتقد أنها تتكون من مقدمة (§1، 1: 1–9) وجزأين رئيسين (§2–37، 1: 10–18: 19 و§§38–60، 18: 19–26: 14) [...] أنه لا يتجاهل فقط معنى البرهان بل يتجاهل أيضًا طريقة ابن رشد المميزة في هذه الرسالة"، ينظر:

Charles Butterworth, "The Source that Nourishes, Averroes's Decisive Determination," *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 5, no. 1 (March 1995), p. 93.

يتعلق الأمر كذلك بطريق فهم حوراني ومحسن مهدي الكتاب **فصل المقال** وبنية الفصول. يقول أيضًا: "لم يتحدث حوراني طويلًا فيما يتعلق ببنية العمل على اعتبار التركيز على الحجج وسوابقهم. بينما يروم مهدي النظر في استدلالات ابن رشد انطلاقًا من الشرع الذي أتاح له السعي وفق قناعته التي أشار إليها، فالأسلوب الذي اتخذه ابن رشد في بناء القسم والفصل منعه من التركيز على البنية الصورية للرسالة"، ينظر: Ibid., p. 99؛ ومن القضايا المهمة والمفيدة أيضًا البحث في: هل الفصل هو كتاب أو رسالة أو قول؟ ويعني: "لعل الأهم، رغم كلّ شيء، أن لا أحد يسميه كتابًا (Kitab)، بل أكثر من ذلك لم يشر إليه ابن رشد بهذا النعت. الكشف يسميه 'قول' في مقابل يدل على الكتاب؛ **الكشف** ذاته فقط"، ينظر: Ibid., p. 96.

الطبيعة، وأيضًا لا ننخرط في عملية القراءة الفلسفية التفهمية لكتابَي **الكشف** و**تهافت التهافت** بمنأى عن مشكلات نظرية الفاعل والعلل ومعقولية العالم التي تحدّث عنها علم ما بعد الطبيعة[3]. فمسألة الفصل والوصل[4] لا تؤثر في تلك الرؤية الشاملة والتشابكية لنصوص ابن رشد؛ إذ يتحول الجدل في علم ما بعد الطبيعة إلى أداة تعين المبرهِن على برهانه؛ ما يجعل الفلسفة والجدل متواطئَين ومتشابكَين. لكننا عندما نرصد هذا الجدل في **السماع الطبيعي** فإننا نلحظ عملية الفصل بينه وبين العلم، ويعني هذا أنّ ابن رشد كان هاجسه هو تخليص العلم من الأقاويل الجدلية، فضلًا عن ذلك الدور البيداغوجي والتربوي لمفهوم الجدل في ميتافيزيقا ابن رشد وإلهياته.

فهل، بالفعل، الجدل هو على الضد من البرهان في الخطاب الرشدي؟ وما دوره ووظائفه في المنطق والكلام والميتافيزيقا؟ ألا نشعر بأنّنا أمام مفارقة بين النقد الرشدي للأشعرية والمتكلمين والقول بضرورة الجدل للبرهان؟ كيف نفهم البرهان والجدل في القول الميتافيزيقي والأنطولوجي؟ ثم، ما رهانات الجدل والبرهان في القول الرشدي اليوم؟

أولًا: مفهوم الجدل في "منطق ابن رشد"

يسعى الجدل في معناه المنطقي إلى تأسيس العلاقة بين السائل والمجيب، على أساس ألَّا يشاغب الأول، وألَّا يراوغ الثاني في حلّ المسألة والتفصيل فيها. ويتحصل لهما هذا بمعرفة القوانين والأمور الكلية التي منها تلتئم صناعة الجدل وبها تكون أمثل وأفضل[5]. وهذا يعني أنّ نموذجية الجدل المطلوب، ليست هي التغليط والتشويش والتشكيك، بل هي استعمال هذه القوانين على نحو تصير بها صناعة الجدل مَلَكة[6]. ولأن السائل يثابر في إبطال الوضع الذي ينافح عنه المجيب، فإنّ أبا الوليد

(3) استطاع بيتر أدمسون في دراسته "في العلم بالجزئيات" أن يضع خطة منهجية ونظرية تتيح له مراجعة بعض المغالطات التي تتعلق بعلم الله بالجزئيات عند ابن سينا، أعني قراءة هذا التصور السينوي في السياق الثيولوجي الإلهي. يقول أدمسون: "لكني أعتقد أنّ رؤية ابن سينا تبقى في أحايين كثيرة معرّضة لسوء الفهم. فهذا الفن من الفنون التي ألّف فيها الشيخ الرئيس، بسبب السياق الذي يقدم النقاش في معرفة الله التي تأتي من صلب القسم الإلهي والميتافيزيقي لكتابه العمدة **الشفاء**"، ينظر:

Peter Adamson, "On knowledge of Particulars," *Proceedings of the Aristotelian Society New Series*, vol. 105 (2005), p. 273;

إنّ تعليقي على هذا الأمر ليس في تفاصيل تقديم رؤية ابن سينا الإلهية ونتائج المنهجية التي اقترحها أدمسون، وإنما بأساسيات هذه الرؤية المنهجية "التجزيئية" التي سلبها أدمسون طابع الشمولية والتفاعل بين النصوص السينوية المتنوعة والمتناقضة أحيانًا. فهذا التنوع والتناقض هما السر في تعدد تأويلها أو لنقل إساءة فهمها، بحسب عبارة أدمسون. لقد ساد الاعتقاد، وما زال إلى يومنا هذا، أنّ المنطق أداة محايدة. لذلك نقرأ كتاب المنطق عند ابن سينا مفصولًا عن الإلهيات والميتافيزيقا.

(4) لا بد من أن نشير إلى أنّ منزلة الجدل عند أبي الوليد بن رشد تختلف باختلاف جهة النظر. فتجريد الأقاويل العلمية وحذف الآراء الجدلية في العلم الطبيعي إنما يجعلان الجدل متعلقًا بالعلم. وأما تجريد الأقاويل العلمية وحذف الآراء الجدلية في ما بعد الطبيعة والعلم الإلهي فيجعلان الجدل متعلقًا بالفلسفة، ينظر: ابن رشد، **الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون**، ترجمة أحمد شحلان، سلسلة التراث الفلسفي العربي: مؤلفات ابن رشد (4)، ط 3 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2011)، ص 71.

(5) ابن رشد، **تلخيص الجدل**، تحقيق وتعليق محمد سليم سالم (القاهرة: النهضة المصرية للكتاب، 1980)، ص 2.

(6) المرجع نفسه.

لم يكن يقبل قطّ أن تؤول الأمور الجدلية إلى إنكار المشهورات ذاتها[7]، سواء من السائل أو من المجيب. بل فوق ذلك، لا يسمح أن تكون قوانين ومبادئ تتخبط في توظيف ما هو بالذات على مجرى ما هو بالعَرَض، أو المقيد على مجرى المطلق من دون مناسبة وملاءمة؛ إذ يفضي هذا إلى اضطراب في النظر والتأمل[8]. يقول أحد الشراح لكتاب **طوبيقا** بأنّ الوضع السليم للسائل والمجيب أن ينطلقا معًا، وإن تنازعا، من "مقدمات هي أعرف وأشهر"[9]. ويدلّ هذا على أنّ السائل والمجيب لا ينبغي أن ينكرا المشهور well–known[10] الذي يتنافى مع حفظ الوضع أو إبطاله؛ "وذاك أن الخطأ في أن يوضع أولًا ما لا ينبغي أن يوضع، هو غير الخطأ في أن يضع واضعٌ شيئًا ما ولا يحفظه كما ينبغي"[11]؛ ومن ثمّ تكون وظيفة الجدل هي الغلبة والنصرة، يعني "مخاطبة بين اثنين يقصد كل واحد منهما غلبة صاحبه بأي نوع اتفق من الأقاويل"[12]. فهذا النوع من الجدل إنما يرتبط في التراث العربي الكلاسيكي بالجدل الديني والمِلّي، أكثر من ارتباطه بالجدل العلمي والفلسفي؛ لما فيه من الإيمان بحقيقة واحدة تمتلكها فرقة دون غيرها، بل اللافت هو أن تسعى لفرضها، في بعض الأحيان، على الناس جميعًا. ثم إننا لا نشك في أن كتاب **طوبيقا** الأرسطي الذي ترجمه البطريرك تيموثي الأول (166هـ/ 782م) قد كان في معرض تنظيم مجالس التناظر[13]، فإنّ إظهار السلبيات فقط في التعاطي مع الأفكار والتصورات والخصوم من الملل الأخرى بقي الطابع الغالب على هذا الحوار والجدل. بيد أنّ هذا لم يمنع، والحالة هذه، من بيان الجوانب الإيجابية لمفهوم الجدل، على أساس ما ألمح إليه الفيلسوف الإيرلندي تيرنس إروين Terence Henry Irwin (ت. 1947) الذي يميّز بين الجدل الضعيف Weak Dialectic، والجدل القوي Strong Dialectic[14]. ويستفاد من ذلك أنّ ابن رشد كان "مضطرًا إلى أن يعترف بجانب إيجابي للجدل؛ وذلك عندما أشار إلى أن له منفعة كبيرة للفلسفة الأولى، باعتباره رياضة تهيئ صاحبها لممارسة القول البرهاني، وبعدَه نحو فعل الفلسفة؛ لأنها تمكنه

(7) ابن رشد، **تلخيص الجدل** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986)، ص 225–226.

(8) المرجع نفسه، ص 231.

(9) أرسطو، **منطق أرسطو**، تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي، ج 3 (الكويت: وكالة المطبوعات؛ بيروت: دار القلم، 1980)، ص 745؛ يُقارن بـ: ابن رشد، **تلخيص الجدل**، (1986)، ص 222؛

Enrico Berti, "Philosophie, dialectique et sophistique dans Métaphysique 2," *Revue internationale de philosophie*, vol. 51, no. 201 (1997), p. 388.

(10) أبو نصر الفارابي، **المنطقيات للفارابي**، النصوص المنطقية، تحقيق وتقديم محمد تقي وانش ثرو، مج 1، ط 2 (قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، 1987)، ص 380.

(11) أرسطو، ص 743.

(12) ابن رشد، **تلخيص الجدل** (1980)، ص 6–5؛ يقارن علاقة المتكلم بالجدل: أبو نصر الفارابي، **إحصاء العلوم**، تقديم علي بو ملحم (بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1996)، ص 86؛ ينظر: الفارابي، **المنطقيات**، ص 369.

(13) بناصر البعزاتي، **حلقات الجدل الديني وعلم الكلام، ضمن الفكر العلمي والثقافة الإسلامية** (الرباط: دار الأمان، 2015)، ص 46.

(14) "يتوسل تيرنس إروين بفرضية التطورية التي وفقها استبدل أرسطو الجدل الضعيف بالجدل القوي، والذي يبدو أنه يتناقض مع الكثير من المقاطع؛ إذ إنّ النوعين من الجدل يوجدان معًا": Berti, p. 381.

من ملكة امتحان الآراء والمذاهب"[15]. فمعرفة القوانين التي بها تلتئم الأشياء، واستعمالها، هما اللذان يسهمان في توظيف الجدل في العلوم والصناعات. فالجدل هنا إعدادًا لخوض الفلسفة، هو على غرار "ركوب الخيل في الملاعب المعدة نحو الحرب"[16]؛ فيكون الجدل هو الاستعداد والإعداد لفعل الفلسفة من حيث هو فعل برهاني ينتج بعد التمييز بين الصادق والكاذب من الأقيسة. ومن ثم، يكون الرجل المبرهِن منتفعًا بالقوة الجدلية، فـ "إذا كان عنده قياسان على وضع ما، أحدهما مثبت له والآخر مبطل، فلا يخلو ذانك القياسان من أن يكون أحدهما صادقًا والآخر كاذبًا، أو يكونا صادقين معًا لكن من جهتين مختلفتين"[17]. فصناعة الجدل إنما تنتج للمبرهِن أو البرهان من اختيار الأفضل من كل متقابلين[18]؛ ليرتقي إلى رتبة الحكماء. لكن، لا بد من الحذر المنهجي هنا؛ فالجدل الذي يتحدث عنه ابن رشد ليس هو الذي يعمل على إفساد القياس وتقويض المشهورات وإنكار مبادئ القول الجدلي، وإنما الجدل الحقيقي والإيجابي هو الذي يكون قد انتفع من الوصايا التي عرضها أبو الوليد في كتاب **تلخيص الجدل**[19]. وأعتقد أنّ هذه الوصايا لا تروم تحصيل ملكة الجدل كيفما اتفق، بل القصد من ذلك معرفة دقيقة لوضعَي المجادِل، سائلًا مبطلًا أو مجيبًا حافظًا؛ إذ إنّ هذه المعرفة بقوانين صناعة الجدل هي التي تمهد الطريق إلى البرهان الفلسفي[20].

قد يبدو من العجب أن يكون ابن رشد ضد ممارسة الجدل في أصول الشريعة ومبادئها[21]، لكن هذا الأمر ما يفتأ يتبدد، حين نعلم عواقب المغامرة في ذلك، ولا سيما في فترة يهيمن فيها التقليد الفقهي والديني بصورة قوية، فضلًا عن أنّ الجدل في الشرع - وهذا ما يرمي إليه ابن رشد - له انعكاسات خطرة على الاجتماع المدني؛ إذ لم يعُد الجدل، في مثل تلك الأجواء، لتحصيل منفعة مدنية (العدل، الفضيلة) في الاجتماع الإنساني، وإنما منفعة دينية تتمثل في تحصين أصول العقيدة والشرع[22] من التأويلات الفاسدة. أما دور الجدل في العلوم النظرية فيتمثل في الانطلاق من

(15) محمد المصباحي، **الوحدة والوجود عند ابن رشد** (الدار البيضاء: شركة النشر والتوزيع، المدارس، 2002)، ص 174.

(16) ابن رشد، **تلخيص الجدل**، (1980)، ص 8؛ فؤاد بن أحمد، **طريقة الجدل الفلسفي عند ابن رشد: القيم والمنافع والحدود** (بيروت: منشورات جامعة القديس يوسف، 2010)، ص 292، الهامش 120.

(17) ابن رشد، **تلخيص الجدل** (1986)، ص 243.

(18) ابن رشد، **فصل المقال في تقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، تقديم ألبير نصري نادر، ط 2 (بيروت: دار المشرق؛ المطبعة الكاثوليكية، 1986)، ص 34؛ بن أحمد، ص 297–296. يقارن بـ:

Yvan Pelletier, *La dialectique Aristotélicienne: Les principes clés des topiques*, 2nd ed. (Québec: Archives nationales du Québec, 2007), p. 78.

(19) ابن رشد، **تلخيص الجدل** (1986)، ص 241.

(20) ينظر التفاصيل في مسألة جدلية القول الرشدي وبرهانيته، في: عبد المجيد الصغير، "مستويات الخلاف ومراتب الإقناع في ثلاثية ابن رشد"، في: **آليات الاستدلال في العلم**، تنسيق عبد السلام بن ميس، سلسلة ندوات ومحاضرات 84 (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2000)، ص 168؛ محمد آيت حمو، **استخدام ابن رشد لقياس الغائب على الشاهد والجدل رغم نقده لهما** (وجدة: مركز الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 2013)، ص 139–140.

(21) يقول برتي: "إنّ الجدل هو القوة على الامتحان"، ينظر: Berti, pp. 379–396.

(22) ابن رشد، **تلخيص الجدل** (1980)، ص 8؛ يقارن بـ: ابن رشد، **فصل المقال**، ص 45. يقول إيفان بيليتير: "إن للجدل مجاله التطبيقي في الحوار والمناقشة أيضًا أو لنقل بعبارة أخرى يمكن رد الجدل إلى وضعية حوارية"، ينظر: Pelletier, p. 126.

المشهورات، بحيث إنّ المنكر لها يدفع إلى وضع اللانقاش واللاحوار. يقول الشارح الأكبر في هذا المعرض: "وإذا كان ذلك كذلك، وكانت الشهادة هي السبب في وقوع التصديق في المقدمات المشهورة، فيلزم أن يكون السبب في الشك الواقع فيها إما تضاد الشهادة، وإما عدم الشهادة فيها. وإما تضاد الأقيسة وإما مضادة القياس للشهادة فيها"[23]. ومن ثمّ، يكون التمييز بين المقدمة الجدلية والمطلوب الجدلي ضرورة منهجية، حتى لا يتم تحويل المقدمة الجدلية إلى مطلوب جدلي أو تكون موضع مسألة[24].

قد نجازف بالقول إنّ مفهوم الجدل كما ورد في صناعة المنطق لم يكن من أجل ذاته، بل هو من أجل غيره أي البرهان. بل أكثر من ذلك يمكن بيان ذلك بأنّ حتى كتاب **السفسطة**[25] الذي شرحه ابن رشد لم يكن إلا لتنبيه القارئ إلى طرق التغليط والتضليل، حتى لا ينحرف عن المسلك البرهاني، والذي يعين على كشف مواضع التغليط والمغالطة هو الفحص الجدلي[26]. يقول ابن رشد في توضيح هذه المنفعة: "ولما كان المقصود الأول لهذه الصناعة إنما هو الانتفاع بها في الفلسفة أو نفع الجمهور، وجب ألا يعرض للطلب في هذه الصناعة إلا ما كان نافعًا في إحدى ثلاث: إما في الفلسفة العملية، وإما في الفلسفة النظرية، وإما في ما هو آلة لمعرفة ما في هاتين الصناعتين وهو علم المنطق"[27]. وهذا يدفعنا إلى اختبار علاقة الجدل بالنصوص الكلامية والإلهية الرشدية والخلفية النظرية والمذهبية التي تحرك فيلسوف قرطبة في هذا المشغل الفلسفي.

(23) ابن رشد، **تلخيص الجدل**، تحقيق وتعليق محمد سليم سالم، ص36؛ يقارن كذلك بـ: ابن أحمد، ص 266–268.

(24) يقول ابن طملوس: "والفرق بينهما أن القول الجازم إذا أخذ بجزء قياس على جهة التسلم يسمى مقدمة، وإذا فحص عنه يسمى مسألة"، ينظر: ابن طملوس، **كتاب في المنطق: كتاب الأمكنة المغلطة وكتاب الجدل**، تحقيق وتقديم وتعليق فؤاد بن أحمد (بيروت: منشورات ضفاف، 2016)، ص 44. يقدم ابن رشد مثالًا لتوضيح الفرق بين المقدمة والمسألة: "[...] المسألة تخالف المقدمة بالجهة. إذا قيل: أليس قولنا: حي مشاء ذو رجلين، حدًا للإنسان يكون مقدمة. وكذلك إذا قيل: أليس الحيّ جنسًا للإنسان، كان مقدمة، فإن قيل: هل قولنا: حيٌّ مشاء ذو رجلين، حدّ للإنسان، أم لا؟ كان مسألة [...] فبالواجب صارت المسائل والمقدمات متساوية في العدد، وواحدة بأعيانها". ابن رشد، **تلخيص الجدل**، (1980)، ص 16، الهامش 1؛ يقارن بـ: أرسطو، ص 506؛ ينظر: تمييز أرسطو بين الدعوى الجدلية thèse والمسألة الجدلية problème، في:

Aristote, *Topiques: Organon V*, traduction et notes de Jules Tricot (Paris: J. Vrin, 1974), pp. 25–28.

(25) عرف كتاب **السفسطة** جدلًا في ترتيبه المنطقي هل هو بعد البرهان أم قبل الجدل؟ فضلًا عن ذلك أقسامه وفصوله عند الفارابي وابن سينا وابن رشد، فهذه القضية المثيرة كان من إحداثياتها كيفية تعامل الفلاسفة المسلمين مع هذا الكتاب وممارستهم لعمليات تأويلية لا تخلو من التقديم والتأخير والحذف، مما يؤشر على طبيعة تلقي هذا النص. لهذا سوف نخصص له قولًا منفردًا ومستقلًا عن هذه الدراسة.

(26) لمزيد من الاطلاع عن علاقة الطوبيقا والسفسطة، ينظر: هشام الريفي، "الخطابة عند أرسطو ضمن أهم النظريات الحجاجية في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم" في: حمادي صمود [إشراف]، **أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم** (منوبة: منشورات كلية الآداب، 1998)، ص 94؛ يقارن كذلك بتساؤلات وشكوك جاك برانشفيك، يُنظر:

Aristote, *Topiques*, Jacques Brunschvicg (trad.), vol. 1 (Paris: Les belles lettres, 1967), p. xix ;

لعل مشكلة تحرير كتاب **الطوبيقا** واقتطاع جزء منه على أساس كتاب **السفسطة** هو أمر قد يدخل في عملية تكوين مشروع أرسطو:
Ibid., p. xx.

(27) ابن رشد، **تلخيص الجدل** (1980)، ص 40–41.

ثانيًا: الجدل في إلهيات ابن رشد

قد يكون من الصعب التدليل على أنّ قضايا العلوم الإلهية والميتافيزيقية والعقدية عند ابن رشد هي قضايا برهانية؛ وذلك لما فيها من وجهات نظر مختلفة ومتضاربة في قدم العالم وحدوثه وفي علم الله بالكليات لا بالجزئيات وأيضًا القول بالبعث والمعاد[28]. لكن هذه القضايا لا تخرج عن مجال الإبستيمولوجيا ومنطق القضايا بوصفهما مرجعين نظريين وعلميين لتحويل قضايا الجدل الديني إلى قضايا تستند إلى البرهان ومبادئه. وما أريد من هذا الكلام التساؤل الآتي: هل كان ابن رشد يزاول الجدل في بعض مؤلفاته كما يزاوله خصومه؟

من المفيد القول في هذا المعرض إنّ مؤلفات ابن رشد "الكلامية" **الفصل** (574هـ)، و**الكشف** (575هـ)، و**تهافت التهافت** (576–577هـ) قد كتبت في مدة متقاربة؛ ما يعني أنّ أبا الوليد قد كان منخرطًا ومنشغلًا بقضايا الكلام والعلم الإلهي، قصد الردّ على بعض الفقهاء والأشاعرة الذين أساؤوا إلى الشرع والحكمة، وعملوا على إبطال مفعولهما في هذا الوجود. بيد أن بعض الباحثين والدارسين لهذه المؤلفات الرشدية قد استغلوا دفاع ابن رشد عن مشروعية الفلسفة في الفضاء العربي والإسلامي، ودورها الريادي في تصحيح الأقاويل؛ للطعن في نظرية البرهان الرشدي، على أساس أنها خارج سرب تفكير هذا الفيلسوف وطموحه المعرفي[29]؛ مما جعلهم يغفلون عن دور كلٍّ من كتاب **الجدل** المنطقي، و"مقالة الباء" من **تفسير ما بعد الطبيعة** في تلك النصوص الرشدية "الكلامية".

إن ما يلفت نظرنا عند قراءة **الفصل**، و**الكشف**، و**التهافت**، هو حديث ابن رشد الذي لا ينقطع عن تذكيرنا بأصول البرهان ومبادئه؛ وكأنه يلمح إلى ضرورة التفكير في هذه النصوص الإلهية والكلامية في أفق تلك الأصول والمبادئ[30]. فكلّ هذه الإشارات والتلميحات بين الفينة والأخرى لا يعني التذكير بالقول الصناعي فحسب، وإنما يعني أمرًا مهمًا وهو علاقة الجدل بالبرهان ودورهما معًا في تصحيح أدلة المبطلين وتأويلات الغافلين[31]. ومن ثمّ، فحضور مفهوم الجدل، في هذه النصوص المشار إليها، هو حضور إيجابي[32]، بحيث يرنو إلى تمكين القول البرهاني من النظر في قول المثبتين وقول

(28) يقول ديميتري غوتاس: "فالطريق التي تمت بها معالجة مسألة الدين عند بعض الفلاسفة الذين ناقشوها في معرض النبوة، كان ذلك في مجالين هما: نظرية المعرفة ومنطق القضايا"، ينظر: Dimitri, p. 13؛ يقارن بـ: ديميتري غوتاس، "دراسة الفلسفة العربية في القرن العشرين: محاولة في أسطغرافية الفلسفة العربية"، ترجمة يوسف مدراري، **مجلة الفكر العربي المعاصر**، العددان 158–159 (2015).

(29) طريقة عرض **الكشف** مختلفة عن طريقة عرض **تهافت التهافت**، ينظر: عبد المجيد الصغير، "المنهج الرشدي وأثره في الحكم على ابن رشد لدى مغاربة القرنين السادس والثاني عشر للهجرة"، في: عبد اللطيف الشاذلي [وآخرون]، **أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي**، سلسلة ندوات ومناظرات 175، ط 2 (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2013)، ص 317–318.

(30) ابن رشد، **تهافت التهافت**، سلسلة التراث الفلسفي العربي، ط 3 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008)، ص 164.

(31) لمزيد من التفاصيل حول علاقة البرهان بالإضافة عند الفارابي، ينظر: الفارابي، **المنطقيات**، ص 380–381.

(32) "من المؤكد أنّ الفلسفة عند أرسطو هي الاستعداد للمعرفة، أي كرونيستيكو بالمعنى اليوناني γνωριστικη، بينما كان معنى الجدل الذي يشار به للجدليين في كتاب بيتا وغاما هو وضعية الفحص (الامتحان)، أي بيراستيكي πειραστικη. ويعني هذا أن الجدل وحده وبذاته هو العملية الأولى للجدل"، ينظر: Enrico, p. 381.

المبطلين، حتى يتسنى الخروج بحلول معقولة وناجعة لبعض الشكوك العويصة[33]؛ إذ من دون هذا التصور المنهجي يكون فيلسوف قرطبة، كما أوّله الكثيرون من الدارسين، مجرد متكلم يخوض في ما خاض فيه أهل الكلام بأدواتهم وأقيستهم[34]. فإذا كان ابن رشد سيحرر **الفصل** و**الكشف** كي يرد على الفقهاء والمتكلمين وينخرط في استراتيجيتهم، ربما لم يكن داعٍ لكلّ ذلك. فالمسألة هنا – بحسب رأيي – تتطلب منّا التمييز بين استعمال علوم آلية أو صناعية وبين منطق هذه العلوم ذاتها. فهذا الفيلسوف لم ير حرجًا في الاستعانة بأدوات هؤلاء وأولئك لتحقيق الفكرة أو الغرض. وإنما الخطير أن نقول إنّ أبا الوليد قد تبنّى منطقًا فكريًا يخالف إحداثيات نسقه الفلسفي. وهكذا، فابن رشد، هو باستمرار، يشير وينبه في هذه النصوص "الكلامية" و"الإلهية" إلى معارف وأوائل ومقدمات، مظانُّها في **تفسير علم ما بعد الطبيعة** وشروحه على كتاب **النفس**. ومن ثم، فعملية الفصل الجذري التي يقوم بها بعض الباحثين اليوم بين النصوص" الكلامية" وشروح ابن رشد على كتب أرسطو قد لا تفيد إلا في تقويض النسق الرشدي الذي يؤمن بنظرية البرهان الفلسفي[35].

فعلى أساس هذه الأرضية يمكننا أن نفهم نقده للجدل كما فهمه أرسطو وشرحه ابن رشد؛ فنقدهما للجدل كمضمون لا يطابق الوجود، لا يعني عدم الاستعانة به آليةً في إنتاج البرهان؛ وفي هذا يقول ابن رشد، شارحًا كلام أرسطو: "من غلب عليه الجدل، كثيرًا ما يؤديه إلى اعتقاد أمور خارجة جدًا، وبعيدة عن طبيعة الشيء، والعلة في ذلك أن طلب الإنسان الكلام المقنع من غير أن يعتبر هل هو مطابق للموجود أو غير مطابق، يفضي به إلى اعتقادات كاذبة ومخترعة"[36]. فالحق هو ما هو مطابق للموجود، وهو البرهان الذي ينظر في طبيعة الأشياء ومحمولاتها الذاتية وأفعال الموجودات التي تخصه. وهذا القول لا يجاريه قول **فصل المقال**: "وإذا كان هذا هكذا، فقد يجب علينا أن ألفينا لمن تقدمنا من الأمم السالفة نظرًا في الموجودات واعتبارها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان، أن ننظر في الذي قالوه من ذلك، وما أثبتوه في كتبهم، فما كان منها موافقًا للحق قبلناه وسررنا به، وشكرناهم عليه. وما كان غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم"[37]. فالحق هو المطابق للوجود من حيث هو كذلك وهو البرهان. لكن، كيف يكون كذلك في الوقت الذي ينظر ابن رشد في الوجود الإلهي وهو من موضوعات علم الكلام؟

في هذا السياق، لا بد من أن نشير إلى أنّ الكلام والفلسفة يشتركان في عموم النظر مثلما هو حال الجدل مع البرهان. لكنهما يختلفان في المقدمات والأصول. فلم يكن فيلسوف قرطبة في نصوصه

---

(33) محمد آيت حمو، **العقل الحجاجي بين الغزالي وابن رشد: دراسات ومراجعات نقدية لفلسفتي الغزالي وابن رشد** (بيروت: دار جداول، 2012)، ص 6–16، 101.

(34) المرجع نفسه، ص 16.

(35) طريقة عرض ابن رشد للمسائل الإلهية (وجود صانع العالم) يختلف إيقاعها التدليلي في نصوص **الفصل** و**الكشف** و**التهافت** و"مقالة اللام"، ينظر: رمضان بن منصور، **ملامح من إلهيات ابن رشد: بحث في طبيعة تصوّر ابن رشد لله** (تونس: دار سحر للنشر، 2014)، ص 21؛ جمال الدين العلوي، "الغزالي والخطاب الفلسفي في الغرب الإسلامي: الغزالي وتشكل الخطاب الفلسفي لابن رشد"، **مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية**، العدد 8 (1986)، ص 40.

(36) ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، تحقيق موريس بويج، ط 2 (بيروت: دار المشرق، 1967)، ص 1418.

(37) ابن رشد، **فصل المقال**، ص 33.

الكلامية والإلهية مخالفًا هذه القاعدة الإبستيمولوجية المشار إليها آنفًا. فهو يحاول بكلّ وسائله التبليغية والتمثيلية والخطابية أن يوجه منطق المتكلم إلى الوجهة السليمة والصحيحة، أي منطق البرهان. يقول ابن رشد شارحًا كلام أرسطو: "الذين يرومون إيضاح الحق وبأي نوع، ينبغي أن يعلم الحق ولكنهم لا يقدرون على ذلك وإنما يفعلون هذا الفعل لأنهم لا يعرفون الأنالوطيقي لأنه ينبغي لمتعلم الحق أن يعرف أولًا هذه الأشياء"[38]. وهذا يعني أنّ انتقاد ابن رشد المتكلمين لم يكن محصورًا في كتبه التي ألفها للرد عليهم، وإنما نقده يشملهم حتى في معرض شرحه لميتافيزيقا أرسطو. وذلك يعود إلى اقتناعه الراسخ بأنّ مبادئ البرهان واحدة لا تتغير، وهو الأمر الذي دفعه كذلك إلى الربط بين النسق الكلامي الأشعري وكتاب الأنالوطيقي البرهاني.

يقدم ابن رشد تعريف فعل الفلسفة في كتاب **الفصل** بأنه "ليس شيئًا أكثر من النظر في الموجودات، واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، أعني من جهة ما هي مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدلُّ على الصانع لمعرفة صنعتها"[39]، تعريفًا بيداغوجيًا وتربويًا أكثر منه تعريفًا مؤسسًا لقول فلسفي كما هو الحال في شروحه على الميتافيزيقا والمنطق؛ وذلك لأنّ المخاطب هنا هو الجمهور، وبهذا لا ينبغي أن نأتي بتعريف الحكمة على أساس أنها "البحث في الوجود من حيث هو موجود"، أي الأنطولوجيا. هل لأنّ المتكلم لا دراية له بمفاهيم الجوهر والذات والحمل والماهية والهيولى... إلخ، إنما يتعلق الأمر بأنّ **الفصل** و**الكشف** كتابان في الملّة، بحسب تعبير الفارابي (ت. 339هـ/950م)، وليسا كتابين في الوجود. وهذا الفرق هو ما ينبهنا إليه الشارح الأكبر: "لأنهم لا يعرفون ما قيل في كتاب **البرهان** من صفات المقدمات الأوائل، وجهلهم بما قيل في الفرق بين المعروف بنفسه والمعروف بغيره، ثم أخذ [أي أرسطو] يذكر الجهة التي ينبغي لمتعلم الحق أن يعرفَ من هذه الأوائل"[40]، وأحسب من هذا القول أنّ ابن رشد لم يكن يرسم معالم نظرة البرهان الأرسطية وهو في معرض شرحه كتبه الطبيعية والميتافيزيقية والمنطقية وإنما كان دائمًا ينتهز فرصة الرد على المتكلمين ومقارنتهم بالسفسطائيين مع الاختلاف الزمني بين هؤلاء وأولئك؛ إذ كان يرمي في حديثه الفلسفي عن ضرورة الرد المتكلمين من أهل ملّتنا (بحسب عبارة ابن رشد). ذلك كان مقصد التنبيه للبرهان وأوائله ومبادئه، وإن كان في كتب أرسطو يردّ على معاصرين ليس من بينهم علماء كلام بطبيعة الحال. إن الرد على من يخرج عن كتاب **البرهان** لا يحدّه مكان أو زمان. ويُستفاد من هذا أنّ تعريف الفلسفة في **فصل المقال** لم يكن من أجل ذاته، بل كان من أجل بيان التشارك بينها وبين نظر الشريعة، من حيث إنهما يتوسلان بالتأويل البرهاني. يقول ابن رشد في نظر الملّة: إنه "دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به، فذلك بيِّن في غير ما آية من كتاب الله تبارك وتعالى،

(38) ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، ص 341؛ يقارن بـ: ابن رشد، **فصل المقال**، ص 57.

(39) ابن رشد، **فصل المقال**، ص 27؛ ادعاء أن الرد على الغزالي بكتاب **الفصل** بدلًا من **تهافت التهافت** قول فيه نظر! ينظر: الصغير، "المنهج الرشدي"، ص 329–330. ولعل الشبل قد تسرع في إصدار بعض الأحكام ضد أبي الوليد، ينظر: ماهر بن عبد العزيز الشبل، **موقف ابن رشد من الأشاعرة** (الدمّام: دار التكوين للدراسات والأبحاث، 2017)، ص 92–143؛ يقارن ذلك بـ: فتيحة فاطمي، **التأويل عند الفلاسفة المسلمين: ابن رشد نموذجًا** (بيروت: جداول للنشر والتوزيع، 2011)، ص 69–128.

(40) ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، ص 342–343.

مثل قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ﴾. وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي أو العقلي والشرعي معًا"[41]. ومن ثم، نفهم من التعريفين، تعريف فعل الفلسفة وفعل الملّة. إنهما معًا يحتاجان في فحص الموجودات والصانع إلى تعلّم "أنواع البراهين وشروطها"[42]، أو بالأحرى معرفة "أجزاء القياس التي منها تركب المقدمات وأنواعها"[43]. ويتضح من هذا كلّه بما لا يثير الشك والريبة أنّ **فصل المقال** يعمل على ترسيخ مبادئ القول البرهاني[44]. بيد أنّ التساؤل هو: كيف يجمع كتاب **الفصل** بين الدعوة الصريحة للبرهان والجدل الملّي الكلامي؟

لقد كان ابن رشد ذا وعي عميق بأنّ المتشابه هو جزء من الإيمان، وأنه موضع تأويلات متضاربة بين الفرق والمذاهب؛ فيؤدي تأويله المخطئ، ربما، إلى نقيض مقصد الشرع. يقول: "ونحن نقطع قطعًا أنّ كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي. وهذه القضية لا يشك فيها مسلم، ولا يرتاب بها مؤمن"[45]؛ وهذا ما يسميه ابن رشد "التأويلات البرهانية"[46]. ومن هنا، فهذا النوع من التأويل، بحسب أبي الوليد، ينبغي أن يكون مقتصرًا على أهل البرهان فقط، بل أكثر من ذلك؛ من سمح لنفسه بتأويل النص القرآني المتشابه للجمهور، فقد كفر؛ لأنه يساهم في إبطال الشرع والحكمة معًا[47]. والمطلوب هو تقريب الحق إلى الجمهور عن طريق الاستعارات والتمثيلات والرموز، وهي كلّها ممهدة للبرهان. يقول محمد المصباحي: "بهذا يكون جنس القول في **فصل المقال** جنسًا بينيًا، ينظر في تقريب الشريعة والحكمة باستعمال التأويل البرهاني لملء الفجوة بينهما من طريق تحويل بعض التمثيلات والتشبيهات والرموز في الأقوال الشرعية إلى أشياء في ذاتها وإلى معانٍ برهانية"[48].

فلمّا كان القول الخطبي يراهن على ترسيخ الصورة البرهانية بواسطة التمثيل والأمثلة، فإن القول الجدلي لم يكن ببعيد عن هذا الغرض من إنتاج القول البرهاني بعد امتحان الأقاويل المتضاربة والمتناقضة. وهذا هو مقصد الشرع، على غرار من: "قصد إلى طبيب ماهر قصد إلى حفظ صحة جميع الناس وإزالة الأمراض عنهم بأن وضع لهم أقاويل مشتركة التصديق في وجوب استعمال الأشياء التي تحفظ صحتهم وتزيل أمراضهم وتجنب أضدادها"[49]. بيد أنّ هؤلاء وأولئك قد خرجوا عن مقصد الشريعة

(41) ابن رشد، **فصل المقال**، ص 28.

(42) المرجع نفسه، ص 25.

(43) المرجع نفسه، ص 29.

(44) العلوي، ص 45.

(45) ابن رشد، **فصل المقال**، ص 36.

(46) المرجع نفسه، ص 38.

(47) المرجع نفسه، ص 48؛ ينظر: فصل "نقد ابن رشد تأويلات الفلاسفة والغزالي في المسائل الإلهية" في: فاطمي.

(48) محمد المصباحي، **الذات في الفكر العربي الإسلامي** (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017)، ص 319.

(49) ابن رشد، **فصل المقال**، ص 53–54؛ ينظر: ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملّة**، تقديم أحمد شمس الدين (بيروت: منشورات دار الكتب العلمية، 2002)، ص 71–72.

الأولى[50]؛ وذلك بسبب توظيف الجدل السلبي الذي يراهن على الانقسام في الاجتماع المدني والاضطراب في المعنى الأصيل والحقيقي للشريعة الأولى مما حال دون فهمهم لها فهمًا صحيحًا وسليمًا[51]. وأكيد أنّ من مشاهد هذا التغيير للشريعة الأولى قول ابن رشد منتقدًا أبا حامد الغزالي (ت. 505هـ/ 1111م) في مسألة العلم بالجزئيات: "وإلى هذا كله فقد نرى أن أبا حامد قد غلط على الحكماء المشائين في ما نسب إليهم من أنهم يقولون إنه تقدس وتعالى لا يعلم الجزئيات أصلاً، بل يردف أنه تعالى يعلمها بعلم غير مجانس لعلمنا بها، وذلك أن علمنا بها معلول للمعلوم، فهو محدث بحدوثه ومتغير بتغيره. وعلم الله سبحانه بالوجود على مقابل هذا؛ فإنه علة للمعلوم الذي هو الموجود، ضمن تشبيه العلمين أحدهما بالآخر. فقد جعل ذوات المتقابلات وخواصها واحدًا، وذلك غاية الجهل"[52]. فالأشاعرة لم يفهموا أنّ العلم هنا يؤخذ باشتراك في الاسم، ومن ثَمَّ فالقول بأنّ الله لا يعلم الجزئيات إنما يعني أنّ الله لا يعلم الجزئيات بالعلم بالمحدث كما هو الحال في علم الإنسان "الذي من شرطه الحدوث بحدوثها؛ إذ كان علة لها لا معلولاً عنها كالحال في العلم المحدث. وهذا هو غاية التنزيه الذي يجب أن يعترف به"[53]. بل ذهب الجدل في هذه المسألة إلى الحديث عن القدرة والإرادة والأثر الناجم عنهما مما يؤدي إلى نفي السببية لدى الغزالي وإثباتها مع أبي الوليد.

يظهر لنا أنّ تقديم قولين متناقضين؛ القول بالعلم القديم، والقول بالعلم المُحدَث، قد أتاح لابن رشد ممارسة الفحص الجدلي مما سيمكنه من الخروج بحل "برهاني". ولهذا يبدو أنّ العلم هنا من جهة البرهان لا يعني القديم ولا المحدث، وإنما العلم يقال باشتراكٍ في الاسم. فالخلط الدلالي والقولي لهذا المفهوم هو السبب الرئيس في قياس المتكلمين "العلم القديم على العلم المحدث. وهو قياس الغائب على الشاهد. وقد عُرِف فسادُ هذا القياس. وكما أنه لا يحدث في الفاعل تغيير عن وجود مفعوله، أعني تغيرًا لم يكن قَبل ذلك؛ كذلك لا يحدث في العلم القديم سبحانه تغير عند حدوث معلومه عنه"[54]. فهذا القياس لم يكن لأبي الوليد أن يقبله؛ لعدم استواء العالمين أو اشتراكهما في طبيعة واحدة مثلما هو الاختلاف في تفسير الآية القرآنية عن تدبير العالم وعلاقته بفاعلين إلهين[55]. من هنا استعمل الغزالي مقولة "الإضافة" للدفاع عن مفهوم العلم الإلهي، وهي مقولة تتأسس على العلم والمعلوم[56] وعلاقتهما بالتغيّر في العلم. يقول ابن رشد: "يجب أن يتغير عند تغير المعلوم،

(50) يقول مقداد عرفة منسية: "يتعلق الأمر، على وجه الإجمال، بإعادة تأسيس العقائد الأولى ورفض التأويلات المنحرفة التي وضعها المتكلمون والأشعرية خاصة، الذين انحرفوا عن المعنى الأول للشريعة"، ينظر:

Mokdad Arfa Mensia, "Regards d'iBn Rushd sur Al–Jawayni.Questions de Méthode," *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 22, no. 2 (August 2012), p. 202.

(51) ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة**، ص 25.

(52) ابن رشد، **فصل المقال**، ص 39.

(53) المرجع نفسه، ص 62؛ يقارن ذلك بـ: ابن رشد، **تهافت التهافت**، ص 556–557؛ ينظر: "الضميمة" في: ابن رشد، **فصل المقال**، ص 131.

(54) ابن رشد، **فصل المقال**، ص 61؛ يقارن بالقول بأنّ المماثلة هي نقطة ضعف الخطاب الأشعري: Mensia, p. 207.

(55) Mensia.

(56) ابن رشد، **فصل المقال**، ص 61.

كما تتغير إضافة الأسطوانة إلى زيد عند تغيرها، وذلك إذا عادت يسرة بعد أن كانت يمنة"[57]، وهذا يؤدي إلى تغير في الذات الإلهية مما يجافي الشرع ويناقض البرهان والعقل[58].

ثمة مسألة لا تخرج عن مدار الجدل والبرهان وهي مسألة قدم العالم التي تضع مفهوم الجدل آلية[59] منتجة للقول البرهاني، وليس إعادة إنتاج الجدل الكلامي كما هو مألوف[60]. وهذا ما يظهر لنا في القول بالقدم والذي يسوق من خلاله قولين متناقضين ومتضاربين؛ أحدهما يرنو إلى الإبطال والطرف الآخر يرنو إلى الإثبات. فالقديم بحسب الطرف الأولِ يكون متعلقًا بالزمان والفاعل. وبحسب الطرف الثاني يكون بمنأى عن تلك الزمنية والفاعلية. يقول ابن رشد: "موجودٌ وجد من شيء، أعني عن سبب فاعل ومن مادة، والزمان متقدم عليه، أعني على وجوده [...] وأما الطرف المقابل لهذا فهو موجود لم يكن من شيء ولا شيء ولا تقدمه زمان، وهذا أيضًا اتفق الجميع من الفريقين على تسميته قديمًا، وهذا الموجود مدرك بالبرهان وهو الله تبارك وتعالى"[61]، لكنها طريقة "غير برهانية ولا مفضية بيقين إلى وجود البارئ سبحانه"[62]، فالعالم والزمان قد كانا معًا، والله له أولوية أنطولوجية ومنطقية صارمة كما يقول الغزالي مما زاد من صعوبة المسألة[63].

بناء عليه، لم يكن هناك مسلك لرفع هذه الشكوك في قدم العالم وحدوثه إلا تحديد مفهوم الفاعل: طبيعته ووظيفته الوجودية والمنطقية، حتى يتمكن الشارح الأكبر من الخروج بحلّ برهاني لهذه المسألة. فالقول بأنّ العالم محدَث يفضي بالتبعية إلى القول بوجود فاعل تجري عليه شروط الحدوث ومقتضياته؛ وعندما نقول: إنه محدَث، فهذا معناه أن المحدَث يفتقر إلى "محدِث، وذلك المحدث إلى محدث، ويمر الأمر إلى غير نهاية وذلك مستحيل"[64]. ولتوصيف مغالطة الغزالي، عمل ابن رشد الحفيد على تقويم المثال الذي كان توطئة لتمريره تلك المغالطة. يقول أبو حامد: "ومثلوا لذلك برجل قال لرجل: لا أعطيك

(57) المرجع نفسه.

(58) المرجع نفسه.

(59) إذا كان أبو الوليد يعتبر أن المنطق آلة لتحصيل العلوم فكيف نفسر أنّ الجدل منتج للبرهان؟ ينظر:

Abdelali Elamrani–Jamal, "Ibn Rushd et les premiers analytiques D'Aristote: Aperçu sur un problème de syllogistique Monde," *Arabic sciences and Philosophy*, vol. 5, no. 1 (1995), p. 52.

(60) "هناك اختلافات كثيرة بين الخطابة والجدل، وإن كان كلاهما يروم الإقناع. لكن الجدل يؤدي بعض الوظائف الفلسفية المهمة التي تعجز عنها الخطابة، مثل وظيفة التشكيك الجدلي التي يستطاع بها تمييز موضوعات العلم المدني التي يختلط فيها ما بالذات مع ما كان بالعرض قبل الفحص البرهاني عنها". ينظر: إبراهيم بورشاشن، **الفقه والفلسفة عند ابن رشد** (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2010)، ص 354؛ ينظر كذلك على سبيل المثال علاقة الجدل بالخطابة: Pelletier, p. 79.

(61) ابن رشد، **فصل المقال**، ص 40–41.

(62) ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة**، ص 29.

(63) "يجادل الغزالي في كتاب تهافت الفلاسفة أن العالم والزمان مخلوقان معًا والله سابق على خلق العالم من حيث لا معنى للزمان القبلي"، ينظر:

Michael E. Marmura, "Ghazali's Chapter on Divine Power in the IQTiSAD," *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 4, no. 2 (1994), p. 293.

(64) ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة**، ص 30؛ يقارن كذلك، بمقالة "الألف الصغرى"، في: ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، ص 35.

هذا الدينار حتى أعطيك قبله دنانير لا نهاية لها"[65]، فهذا التمثيل أثار مشكل اللانهائي والنهائي في نظرية الفاعل. يقول فيلسوف قرطبة: "وهذا التمثيل ليس بصحيح؛ لأنّ في هذا التمثيل: وُضعَ مبدأ ونهاية. ووضع ما بينهما غير متناه، لأنّ قوله: 'وضع' في زمان محدود، وإعطاؤه الدينار يقع في زمان محدود، فاشترط هو أن يعطيه الدينار في زمان يكون بينه وبين الزمان الذي تكلم فيه، أزمنة لا نهاية لها، وهي التي تعطيه فيها دنانير لا نهاية لها، وذلك مستحيل. فهذا التمثيل بيّن من أمره أنه لا يشبه المسألة المتمثّل بها"[66]. لا بد من التنبيه في هذا المعرض إلى أنّ أبا الوليد لم يكن يرفض استعمال المثال في بناء القول البرهاني بقدر ما كان يروم نقد مضامين المثال المعرفية والدينية[67]. لذلك السبب كان محتوى المثال مبطلًا للحكمة، أي معرفة أسباب الشيء[68] التي يدل غيابها في العلوم والصنائع على تغييب لمبادئ الذاتية والكلية والضرورة[69] التي لم يكن الغزالي من دعاتها[70].

وأما القول بأن الفاعل أزلي، فهذا ينتج منه تعدد مفعولات أزلية، مما جعل مقدمات الأشعرية وأصولها "خطابية في الأكثر"[71]؛ إذ "تؤول أدلتهم على حدوث الأعراض، إلى قياس الشاهد على الغائب، وهو دليل خطابي، إلا حيث النقلة معقولة بنفسها، وذلك عند التيقن باستواء الشاهد والغائب"[72]. ومن ثمّ، يكون منهج الأشعرية في هذا الاستدلال يقوم على إمكان العالم[73]. ذلك ما دافع عنه أبو حامد الغزالي في **تهافت الفلاسفة**[74]، واضطرَّ معه ابن رشد إلى أن يتصدى لمغالطاته وتشغيباته[75]. فعندما نتصفح بنية **تهافت التهافت** لأبي الوليد، نجده يحافظ على ترتيب المبحثين؛ الطبيعيات والإلهيات، كما ترد في **تهافت الفلاسفة** للغزالي، وقد كان في إمكان فيلسوف قرطبة ألّا يقبل هذا المقدمات الإبستيمولوجية التي استهل بها حجة الإسلام كتابه ويجاريه على مستوى بنية الكتاب[76].

(65) ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة**، ص 35.

(66) المرجع نفسه.

(67) سنخصص قولًا منفردًا في طرق توظيف ابن رشد الأمثلة والتمثيل في القول الميتافيزيقي.

(68) المصباحي، **الوحدة والوجود**، ص 37.

(69) مفهوم البرهان عند ابن رشد يثير تساؤلات هل هو برهان علمي أم برهان فلسفي؟ ينظر: طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1994)، ص 7؛ يقارن أيضًا بـ: طه عبد الرحمن، **حوارات من أجل المستقبل** (بيروت: دار الهادي، 2003)، ص 201.

(70) Marmura, p. 293.

(71) ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة**، ص 29–30.

(72) المرجع نفسه، ص 34؛ يقارن أيضًا بقول ابن رشد: "والمقدمات المستعملة في هذا الفصل مشهورة جدلية لأنها كلها من باب قياس الشاهد على الغائب اللذين لا يجمعهما جنس ولا بينهما مشاركة". ابن رشد، **تهافت التهافت**، ص 442.

(73) Mensia, p. 203.

(74) قراءة منسية لنصوص الجويني فتحت آفاقًا جديدة من التأويل لكتابي **الإرشاد** و**العقيدة النظامية**؛ فإمام الحرمين لا يتردد في إحداث القطيعة مع منهج الأشاعرة الكلاسيكي، ينظر: Mensia, p. 212.

(75) ينظر: مقدمة الجابري، في: ابن رشد، **تهافت التهافت**، ص 58.

(76) لقد كان ابن رشد واعيًا بخطورة عمل الغزالي حينما أقدم على قلب الترتيب الأرسطي للعلوم الطبيعية والميتافيزيقية؛ إذ استشعر كما يقول الجابري، أنه يقوم عنوة بفصل المقدمات عن النتائج، يعني هذا فصل أوائل العلم الإلهي ودوره في تأسيس أصول السماع الطبيعي.

أعتقد أنّ اقتناع الغزالي بأنّ مقولة "الجواز" (الإمكان) هي التي كانت وراء تأخير النظر في **السماع الطبيعي**؛ ذلك أنّ القول بالسببية الأنطولوجية والمنطقية، هو قول ينفي قدرات الفاعل الأول اللامتناهية، بل قد يُدخل إرادته في العجز والتراخي[77]. يقول الجابري في هذا المعرض: "النقاش في مبدأ السببية ذاته، في قسم الطبيعيات كما فعل الغزالي غير مبرر تمامًا، لأن الأمر يتعلق هنا بواحد من مبادئ العقل، المبادئ المؤسسة للعلم الطبيعي ولغيره من العلوم، والبحث فيه مجاله علم المنطق وعلم 'ما بعد الطبيعة'"[78]. ونفهم من هذا أنّ الغزالي لم يعط أهمية للاعتبارات المنطقية والأنطولوجية لمبدأ السببية ودورها في تأسيس المحمولات الذاتية للوجود الطبيعي والبشري، بل أصر أيّما إصرار على فتح الوجود على الإمكان والجواز. والحال أنّ "مقالة اللام"، وهي من أهم المقالات في إلهيات ابن رشد، إنما تعتبر الحاضنة الرئيسة لمبادئ القول البرهاني[79].

من هنا كان غرض ابن رشد في **تهافت التهافت** يتخطى كونه كتابًا في الجدل الكلامي إلى كتاب يؤسس التصديق البرهاني، وإلا فما الداعي إلى قوله بصريح العبارة: "فإن الغرض في هذا القول أن نبيّن مراتب الأقاويل المثبتة في كتاب التهافت لأبي حامد في التصديق والإقناع، وقصور أكثرها عن مرتبة اليقين والبرهان"[80]، ويردف: "هذا القول [قول الفلاسفة، ابن سينا] هو قول في أعلى مراتب الجدل، وليس هو واصلًا موصل البراهين، لأن مقدماته هي عامة أي ليست محمولاتها صفات ذاتية لموضوعاتها والمقدمات العامة قريبة من المشتركة. ومقدمات البراهين هي من الأمور الجوهرية الذاتية المناسبة"[81]. وهكذا، فنقد أبي الوليد للغزالي يمرّ بمسلكين من مسالك الجدل هما: عرض دعوى الغزالي افتتاحية القول؛ إذ بذلك تتحقق منفعة الجدل، كما رأينا آنفًا، في العلوم النظرية، وأما المسلك الثاني فيظهر في إثبات المعاني البرهانية بعد تصحيحها وتقويمها وإخراجها إخراجا علميًا. ومن الأمثلة على ذلك نقد فيلسوف قرطبة تصورين متناقضين عن الإرادة الإلهية بين الأزلية والمحدثة فهما معًا يمثلان طرفين؛ أحدهما يريد حفظ الوضع وإثباته، والطرف الثاني يسعى لإبطاله. من ثمّ، يكون الحل البرهاني هو البحث عن اسم الإرادة والمقول بالاشتراك في الاسم حتى نرفع التغليط والخلط بين مستويين مختلفين. يقول ابن رشد: وينتج مما سبق أنّ الجدل لم يكن سوى وسيلة لإنتاج المعاني البرهانية، وإن كنّا لا نختلف مع محمد عابد الجابري في أنّ الطريقة البرهانية لم تكن دفعة واحدة؛ إذ كثيرًا ما يعرضها ابن رشد بصور مختلفة تارة على أساس التذكير بالأصول والمقدمات وتارة بالإحالة إلى كتب أرسطو وتارة أخرى بالتمثيل بالعلوم[82]. بل أكثر من ذلك يمكننا القول إنّ تصريح ابن رشد الحفيد بأنّ من يريد أن ينظر في البرهان

---

(77) Marmura, p. 292.

(78) مقدمة الجابري، في: ابن رشد، **تهافت التهافت**، ص 59.

(79) بن منصور، ص 57.

(80) ابن رشد، **تهافت التهافت**، ص 105.

(81) المرجع نفسه، ص 110؛ محمد المصباحي، **الوجه الآخر لحداثة ابن رشد** (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1998)، ص 123–124.

(82) مقدمة الجابري، في: ابن رشد، **تهافت التهافت**، ص 71.

فعليه أن يلتمسه في موضعه[83]، لا يعني، في رأيي، أن ما يتحدث عنه في **تهافت التهافت** هو كلام غير برهاني[84]، بل بالعكس، يريد أن ينبهنا الشارح إلى أن **تهافت التهافت** هو أشبه بمختصر لتفاصيل نظرية البرهان التي توجد في علمَي المنطق وما بعد الطبيعة.

فلمّا كان الجدل في **تهافت التهافت** هو وسيلة للمعاني البرهانية، فإن تحصيلها يكون عن طريق النظر في القول من جهة كذبه وصدقه. ومن الأمثلة على ذلك نقد ابن رشد تصوّر القائلين بالإرادة الأزلية والمدافعين عن الإرادة المحدثة أو الحادثة، ذلك النقد الذي يفسح لأبي الوليد فرصة الخروج بحلّ برهاني مناسب. يقول: "الإرادة التي في الشاهد هي قوة فيها إمكان فعل أحد المتقابلين على السواء [...] فإذا قيل هنا: مراد أحد المتقابلين فيه أزلي، ارتفع حد الإرادة بنقل طبيعتها من الإمكان إلى الوجوب"[85]. كما أنّ الإرادة التي يوصف بها الله والإنسان لا تكون إلا باشتراك في الاسم[86] مثلما هو الحال في العلم الذي ينسب إلى الله (العلم الإلهي) تارة ويُنسب إلى الإنسان (العلم الإنساني) تارة أخرى. يقول ابن رشد: "أما مساق القول الذي حكاه عنهم فليس ببرهان. وذلك أن حاصله هو أن الباري سبحانه إن كان متقدمًا على العالم، فإما أن يكون متقدمًا بالسببية لا بالزمان مثل ما تقدم الشخص ظله، وإما أن يكون متقدمًا بالزمان مثل البَنَّاء على الحائط"[87]. من هنا نتساءل: ما الداعي إلى كلام أبي الوليد عن قولين متضاربين إذا لم يكن الغرض هو إخراج هذه الأقوال إخراجًا علميًا وبرهانيًا؟[88]

أكيد أنّ الهم الرشدي من كلّ ذلك تخليص الأقاويل العلمية من الأقاويل الجدلية "السلبية" التي ترسخ المغالطات عند القارئ. وهذا ما يقرره ابن رشد: "فقد تبين لك أنه ليس في الأدلة التي حكاها [الغزالي] عن المتكلمين في حدوث العالم كفاية في أن تبلغ مرتبة اليقين، وأنها ليست تلحق بمراتب البرهان، ولا الأدلة التي أدخلها وحكاها عن الفلاسفة [ابن سينا] في هذا الكتاب لاحقة بمراتب البرهان، وهو الذي قصدنا بيانه في هذا الكتاب"[89].

ومن الأدلة على أنّ **تهافت التهافت** لابن رشد هو كتاب في البرهان، قدرته الهائلة على نقده للأشعرية في دليل الحركة، الذي وإن كان عند أرسطو في سياق طبيعي ميتافيزيقي (المقالة السابعة والثامنة من **السماع الطبيعي**)، فإن ابن رشد استعمله لبيان تهافت النسق الكلامي[90].

فلمّا كان الوجود على صنفين؛ الوجود الحسي والوجود العقلي، وأنهما لا يخرجان عن عملية الحركة والتغير، لكن هذه الحركة ينبغي أن تنتهي عند محرك أول لا يتحرك، وذلك حفاظًا على مبدأ العقل

(83) ابن رشد، **تهافت التهافت**، ص 148.
(84) المرجع نفسه، ص 146.
(85) المرجع نفسه، ص 115.
(86) المرجع نفسه، ص 140.
(87) المرجع نفسه، ص 159.
(88) المرجع نفسه، ص 116.
(89) المرجع نفسه، ص 128.
(90) لمزيد من التفصيل: المصباحي، **الوحدة والوجود**، ص 287.

والبرهان؛ إذ لو كانت الحركة إلى ما لا نهاية، صار العقل غير مدرك للموجودات! يقول ابن رشد: "أما الذي ليس من طبيعته الحركة ولا التغيير، فقد قام البرهان على وجوده عند كل من يعترف بأن كل متحرك له محرك، وكل مفعول له فاعل. وأن الأسباب المحركة بعضها بعضًا لا تمر إلى غير نهاية، بل ينتهي إلى سبب أول غير متحرك أصلًا [...] وقام البرهان أيضًا على أن الموجود الذي في طبيعته الحركة ليس ينفك من الزمان، وأن الموجود الذي ليس في طبيعته الحركة ليس يلحقه الزمان أصلًا"(91). وفوق ذلك، فإن ابن رشد نقد تصور الأشعرية لمفهوم الأعراض التي لا تبقى زمانين، بأن ادعاء أن وجودها شرطُ بقائها في الجواهر، إنما يؤدي إلى تناقض واضح يقول عنه ابن رشد: "وبالجملة، أن يُجعل ما لا يبقى زمانين (الأعراض) شرطًا لبقاء وجود ما يبقى زمانين (الجوهر) بعيد [...] هذا كله هذيان"(92). إذًا، لم يكن من وراء ردود ابن رشد على مذهب الأشعرية الجدل من أجل الجدل بل كان الغرض الأقصى هو إنتاج معانٍ برهانية(93). بالرغم من أنّ أبا الوليد قد عبّر عن مقصوده من تحرير هذا الكتاب بالقول: "ولذلك كل ما وضعنا في هذا الكتاب فليس هو قولًا صناعيًا برهانيًا، وإنما هي أقوال غير صناعية، بعضها أشد إقناعًا من بعض"(94)؛ لكننا نعتقد أنّ هذا مؤشر آخر على تشابك الجدل مع البرهان. وبهذا الاعتبار يمكن قراءة كتاب **تهافت التهافت** في ضوء كتاب **تلخيص الجدل** دونما حرج نظري أو منهجي. فالغرض هو تمكين القول البرهاني من ممارسة وظيفته التي تخوله بها الفلسفة، وهي الدفاع عن مبادئ التعقل(95).

ثالثًا: مصير الجدل في علم ما بعد الطبيعة

يظهر لنا أنّ مفهوم الجدل في نصوص ابن رشد الإلهية (**الفصل**، و**الكشف**، و**تهافت التهافت**)، والذي جاء في سياق نقد مذهب الأشعرية قد لا يختلف، كما سنفحص ذلك، عن الجدل ودلالاته في ميتافيزيقا ابن رشد، إذا علمنا أنّ المراد منهما هو المعاني البرهانية.

قد يوحي تصنيف أبي الوليد فئات الناس وطبيعة أقوالهم التصديقية (الخطابيون والجدليون والبرهانيون)(96) في كتاب **الفصل** بأن بين الجدل والبرهان قطيعة منطقية. هذا صحيح إذا كنّا نفكر في بنية الكتاب ذاته مجردةً من النصوص الرشدية الأخرى، وهي القضية التي ألمحنا إليها آنفًا بأنّ الرؤية التجزيئية لفلسفة ابن رشد تحجب عنّا الأهداف الأصيلة من وراء توظيف الجدل ومراتبه ومجالاته.

---

(91) ابن رشد، **تهافت التهافت**، ص 164، يقول ابن رشد في موضع آخر: "وإذا كان الخالق يتنزه عن الحركة، فهو يتنزه عن مبدأ الحركة على الجهة التي بها يكون المريد في الشاهد، فهو صادر عنه بجهة أشرف من الإرادة"، ينظر: المرجع نفسه، ص 448.

(92) المرجع نفسه، ص 215–216.

(93) التمييز بين البرهان العقلي والبرهان الأرسطي فيه بعض التشويش والتغليط، ينظر: الصغير، "المنهج الرشدي"، ص 317.

(94) ابن رشد، **تهافت التهافت**، ص 432.

(95) المرجع نفسه، ص 507.

(96) يقول هلبر يهودا: "من البين أن المشهور عند ابن رشد هو الاعتقادات التي يتم تقسيمها على الإنسانية إلى ثلاثة أصناف على أساس الطرق التصديقية: صنف الخطابة، وصنف الجدل، وصنف البرهان"، ينظر:

Yehuda Halper, "Dialecticians and Dialectics in Averroes' Long Commentary on Gamma 2 of Aristotle's Metaphysics," *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 26, no. 1 (2016), p. 2.

أما إذا كنّا نقرأ **الفصل** في ضوء كتاب **تلخيص الجدل** وكتاب **البرهان**؛ فإننا سوف نخلص إلى أنّ مفهوم الجدل الإيجابي هو الأداة المعينة على الفحص البرهاني. وهكذا، ما انتقده ابن رشد من معاني الجدل في النصوص الإلهية، هو تلك المعاني السلبية والمغلوطة، وليس نقد منافع الجدل ودوره في العلوم والاجتماع الإنساني المدني.

لعل اللقاء الناجح بين الجدل والبرهان قد تُوِّج في الميتافيزيقا الرشدية، وهنا لا بد من فهم أنّ الميتافيزيقا تستلزم مقدمات في المنطق والعلم الطبيعي والتعاليم[97]؛ إذ إنها شروط ضرورية لفهم أصول البنية الميتافزيقية للقول الرشدي. يقول فيلسوف قرطبة: "قصده [أي أرسطو] في هذه المقالة أن يتقدم فيأتي بالأقاويل الجدلية التي تثبت الشيء الواحد بعينه وتبطله في جميع المطالب العويصة في هذا العلم. إذ كان من تمام حصول العلم بالشيء، أعني العلم البرهاني، أن يتقدم الإنسان فيعرف الأقاويل المتناقضة ثم يعرف حلّها من قِبَل البرهان"[98]، فعلاقة الجدل بالعلم والفلسفة هي علاقة الإعداد للبرهان[99]. يقول ابن رشد: "لكنه في العلم الطبيعي رأى أن الأفضل في التعليم أن يقدم الفحص الجدلي في مطلوب مطلوب عندما يروم إقامة البرهان على ذلك المطلوب الواحد. وأما في هذا الكتاب [ما بعد الطبيعةً] فرأى أَن يقدم الأقاويل الجدلية في جميع المطالب العويصة التي هي هذه الصناعة، ويفرد القول فيها على حدة، ثم يأتي بالبراهين التي تخص مطلوبًا مطلوبًا في الموضع اللائق به من مقالات هذا العلم"[100]. ويستفاد من هذا النص أنّ تقديم القول الجدلي هو تقديم بيداغوجي ومنهجي حتى يتسنى تحصيل مبادئ القول البرهاني، وكأنّ النظر في الأقوال المتضاربة والمتناقضة من تاريخ الفلسفة هو شرط من شروط البرهان. ومن ثم، تكون منفعة الجدل في فلسفة ابن رشد الميتافيزيقية رهينةً بإنتاج القول البرهاني أو بلغة كتاب **تلخيص الجدل** "معد نحو الفلسفة".

وهنا، لا بد من تأكيد أنّ علاقة الجدل بالبرهان هي علاقة التباس وتشابك من حيث إنّ هذه المقالة لا تعمل إلّا في حدود إثارة المشكلات العويصة، وصياغة الشكوك، فضلًا عن بيان أنّ الجدل شرط قبلي لنظرية البرهان. أما "مقالة الجيم" فهي تروم تأسيس الأنطولوجيا، أعني البحث في الموجود بما هو موجود[101]؛ فهذه الأنطولوجيا لا يمكن أن تكون ذات مضامين حملية إلا إذا

(97) محمد أبلاع، "الانتقال من البرهان إلى الجدل في مغرب القرنين 13 و14م"، في: محمد أبلاع [وآخرون]، **التحاجج: طبيعته ومجالاته ووظائفه**، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 134 (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 2006)، ص 151.

(98) ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، ص 166–167؛ ينظر أيضًا: الفروقات بين المجادل والمبرهن، هذا الأخير الذي يسعى دائمًا لقول الحقيقة من حيث هي تعبير عن الصرامة والضرورة واللتين يفتقدهما المجادل. ينظر: Pelletier, p. 91.

يقارن بـ: عبد الجبار أبو بكر، "الازدواجية الآلية ودلالتها في الثلاثية الرشدية. مقاربة منطقية"، في: عبد الجبار أبو بكر [وآخرون]، **آليات الاستدلال في الفكر الإسلامي الوسيط** (وجدة: مركز الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 2013)، ص 505.

(99) يقول يهودا Yehuda: "وعلى هذا، يختلف صنف البرهانيين عن صنف الجدليين، وقد كانت الميتافيزيقا تراهن على أن تكون غير جدلية، بمعنى آخر تريد أن تكون غير مشاركة للجدل في الفلسفة والميتافيزيقا على وجه الخصوص". ينظر: Yehuda, p. 5.

(100) ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، ص 167، ينظر: محمد المصباحي، **دلالات وإشكالات: دراسات في الفلسفة العربية الإسلامية** (الرباط: منشورات عكاظ، 1988)، ص 56؛ ولمزيد من الاطلاع، ينظر: جمال الدين العلوي، "ملاحظات حول تطور نظرية البرهان عند ابن رشد"، **مجلة الصورة: مجلة النقد الأدبي والبحث الفلسفي**، العدد 1 (خريف 1998)، ص 45–49.

(101) ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، ص 298؛ Yehuda, p. 8.

التزمت بمبدأ عدم التناقض على غرار مبدأ السببية المشار إليه آنفًا. لذلك كان هذا العلم أو الصناعة العامة هي التي تنظر في المتفق والمختلف والشبيه والـ"هو هو"، والمساوي، وغير المساوي، "وبالجملة، فهو ينظر في جميع الأضداد ويرقيها إلى الأضداد الأُوَل"[102]، وهو الأمر الذي لم يكن في إمكان الجدل أن يقوم به.

ويظهر من ذلك كلّه أنّ رهان مقالة الجيم هو تمييز الفلسفة الحقيقية من باقي أشكال التفلسف من الجدليين والسفسطائيين، من دون إنكار دور الأقوال الجدلية في توطيد الطريق نحو الفلسفة أو البرهان. يقول الشارح الأكبر: "وهذه الأعراض التي للموجود بما هو موجود، هي التي ينبغي للفيلسوف أن يفحص عنها [...] وأما الجدليون فإنهم يتكلمون أيضًا في جميع الأشياء التي يتكلم فيها الفيلسوف والسفسطائي، والتكلم في الهوية والموجود هو العلم المشترك لهم"[103].

لقد أضحى هذا الجدل لا يشارك البرهان في عموم النظر[104]، وإنما يتعدى ذلك إلى معرفة أدلة المدعي والمنكر على حد سواء؛ وذلك ليسهل معرفة طريق الحل الذي هو مختلف عن الطريق الذي منه تقع الشكوك[105]. من ثمّ، كان على المبرهن أو الفيلسوف أن يشتغل بعمق على أقوال المنكر وأقوال المدعي كي يتبيّن له في نهاية المطاف نقاط القوة والضعف في كلا القياسين أو الدعويين. إذ بتلك المهمة يمكن أن يميز المبرهن الصادق من الكاذب. وهكذا، فمن "الأفضل للذي يريد أن يحكم بين المختلفين في شيء ما أن يكون عارفًا بالقضايا التي يستعملها المدعي والمنكر. وهذا أيضًا أحد ما يضطر إليه من أراد أن يكون حكمًا فاصلًا بين المختلفين. يريد [أي أرسطو] أنه لذلك وجب هاهنا أن تقدم الأقاويل المتضادة في الأشياء الغامضة"[106]. وبهذا كانت مقالة الجيم من **تفسير ما بعد الطبيعة** تؤسس لعلاقة الجدل بالبرهان من جهة نظر أنطولوجية، فإنّ مقالة الباء لم تكن بمنأى عن هذه العلاقة؛ إذ كانت المقالة المؤسسة للدور البيداغوجي لمفهوم الجدل[107] في القول الميتافزيقي، بحيث إنّ ما سيأتي من مقالات ما بعد الطبيعة، مهما اختلفت موضوعاتها وأغراضها، فإنها جميعها تلتزم بأنّ الفحص الجدلي ليس عائقًا معرفيًا، بل هو شرط من شروط نظرية البرهان الفلسفي.

(102) ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، ص 316. يقول المصباحي: "إنّ المتتبع لتعاريج النظر الفلسفي ستصيبه خيبة أمل لا محالة إن هو قصد العثور على يقين تام، بل سيجد قضايا هذا العلم، أكثر تعرضًا للجدل، ومن بينها أشرف موضوعاته"، ينظر: المصباحي، **الوحدة والوجود**، ص 160. قد يكون العلم الناظر في الوجود من حيث هو موجود باختلاف أنواعه وأجناسه. فقد تعثر أيضًا كما يقر المصباحي: "في شروحات ابن رشد على دلائل مضادة لبرهانية علم ما بعد الطبيعة، فإنه بوسعنا أن نستعمل نفس الحجج التي سبق أن عرضناها على برهانية الفلسفة، للتدليل على أنها غير قابلة للبرهان"، ينظر: المرجع نفسه، ص 166.

(103) ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، ص 329؛ Yehuda, p. 7.

(104) "لا يبحث الجدلي عن مبادئه في الطبيعة الخاصة للأشياء، لكنه يبحث عنها في الخصائص المشتركة لتمثلاتنا الأكثر تلقائية، ليس على غرار العالم الذي يقتصر كلامه فقط على جنس محدد للأشياء". ينظر: Pelletier, p. 59؛ Berti, p. 38.

(105) ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، ص 170.

(106) المرجع نفسه، ص 171.

(107) Berti, p. 381.

خاتمة

إجمالًا، نقول إننا كي نستطيع أن نقوم بمراجعات نقدية في مسألة الجدل وعلاقته بالبرهان عند أبي الوليد بن رشد؛ لا بد من أن نقتنع بأمور منهجية ونظرية من قبيل أنّ كتب إلهيات ابن رشد لا ينبغي أن نفصلها عن بقية شروح ابن رشد على كتب أرسطو. وهذا يعني أنّ القراءة التجزيئية للنصوص الرشدية لا ينتج منها إلّا نشر دعوى من قبيل برهانية القول الرشدي أو جدليته، من دون شرط سياقي أو فلسفي. لقد حظي الجدل بوظائف رفيعة وهائلة في فلسفة ابن رشد؛ إذ لم يكن الجدل سلبيًا على وجه الإطلاق كما نفهم من نقده للأشاعرة والمتكلمين، بل إنه جدل إيجابي يتجلى في دوره الرئيس في العلوم النظرية والعملية.

إنّ وظائف الجدل عند ابن رشد قد لا تقف عند هذه الحدود الإشكالية والنظرية المشار إليها بقدر ما يبقى التفكير في هذه الوظائف رهينًا بمدى إسهام تمثلات فيلسوف قرطبة للأشاعرة والغزالي في بلورة خلفية قبلية ومسبقة ضدهم؛ فصورة الغزالي في مخيال ابن رشد، ربما، كانت محاطة بنواة مركزية تعمل على مواجهة كلّ نسق لم يلتزم بقواعد التعقل والعقل والمعقولية. كما أن هذا التمثل ودوره في بناء دلالة معينة ضد الخصم لم يكن مقصورًا على أبي الوليد بل سارع خصومه من الفقهاء والمتكلمين والمتصوفة إلى تشكيل صورة مسبقة عنه، من دون أن تكون مباشِرةً لنصوصه، وحتى لو كانت مباشِرة، ففيها كثير من الحذف والانتقاء. وهي آليات يكشف تحليلها النقدي أنها مبررات تخدم التمثلات عن ابن رشد وليست، في واقع الأمر، مباشرة موضوعية لنصوصه وشروحه على كتب أرسطو.

المراجع References

العربية

أبلاع، محمد [وآخرون]. **التحاجج: طبيعته ومجالاته ووظائفه.** سلسلة ندوات ومناظرات رقم 134. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2006.

ابن رشد. **تفسير ما بعد الطبيعة.** تحقيق موريس بويج. ط 2. بيروت: دار المشرق، 1967.

________. **تلخيص الجدل.** تحقيق وتعليق محمد سليم سالم. القاهرة: النهضة المصرية للكتاب، 1980.

________. **تلخيص الجدل.** القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986.

________. **فصل المقال في تقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال.** تقديم ألبير نصري نادر. ط 2. بيروت: دار المشرق (المطبعة الكاثوليكية)، 1986.

________. **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملّة.** تقديم أحمد شمس الدين. بيروت: منشورات دار الكتب العلمية، 2002.

________. **تهافت التهافت.** سلسلة التراث الفلسفي العربي. ط 3. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008.

________. **الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون**. ترجمة أحمد شحلان. سلسلة التراث الفلسفي العربي: مؤلفات ابن رشد (4). ط 3. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2011.

ابن طملوس. **كتاب في المنطق: كتاب الأمكنة المغلطة وكتاب الجدل**. تحقيق وتقديم وتعليق فؤاد بن أحمد. بيروت: منشورات ضفاف، 2016.

أبو بكر، عبد الجبار [وآخرون]. **آليات الاستدلال في الفكر الإسلامي الوسيط**. وجدة: مركز الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 2013.

أرسطو. **منطق أرسطو**. تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي. ج 3. الكويت: وكالة المطبوعات؛ بيروت: دار القلم، 1980.

آليات الاستدلال في العلم. تنسيق عبد السلام بن ميس. سلسلة ندوات ومحاضرات 84. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2000.

البعزاتي، بناصر. **حلقات الجدل الديني وعلم الكلام، ضمن الفكر العلمي والثقافة الإسلامية**. الرباط: دار الأمان، 2015.

بن أحمد، فؤاد. **طريقة الجدل الفلسفي عند ابن رشد: القيم والمنافع والحدود**. بيروت: منشورات جامعة القديس يوسف، 2010.

بن عدي، يوسف. **قراءات في التجارب الفكرية العربية المعاصرة**. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2011.

________. **مشروع الإبداع الفلسفي العربي: قراءة أعمال د. طه عبد الرحمن**. بيروت: منشورات الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2012.

بن منصور، رمضان. **ملامح من إلهيات ابن رشد: بحث في طبيعة تصوّر ابن رشد لله**. تونس: دار سحر للنشر، 2014.

بورشاشن، إبراهيم. **الفقه والفلسفة عند ابن رشد**. بيروت: دار المدار الإسلامي، 2010.

حمو، محمد آيت. **العقل الحجاجي بين الغزالي وابن رشد: دراسات ومراجعات نقدية لفلسفتي الغزالي وابن رشد**. بيروت: دار جداول، 2012.

________. **استخدام ابن رشد لقياس الغائب على الشاهد والجدل رغم نقده لهما**. وجدة: مركز الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 2013.

الشاذلي، عبد اللطيف [وآخرون]. **أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي**. سلسلة ندوات ومناظرات 175. ط 2. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2013.

الشبل، ماهر بن عبد العزيز. **موقف ابن رشد من الأشاعرة**. الدمّام: دار التكوين للدراسات والأبحاث، 2017.

صمود، حمادي [إشراف]. **أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم**. منوبة: منشورات كلية الآداب، 1998.

عبد الرحمن، طه. **تجديد المنهج في تقويم التراث**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1994.

________. **حوارات من أجل المستقبل**. بيروت: دار الهادي، 2003.

العلوي، جمال الدين. "الغزالي والخطاب الفلسفي في الغرب الإسلامي: الغزالي وتشكل الخطاب الفلسفي لابن رشد". **مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية**. العدد 8 (1986).

________. "ملاحظات حول تطور نظرية البرهان عند ابن رشد". **مجلة الصورة: مجلة النقد الأدبي والبحث الفلسفي**. العدد 1 (خريف 1998).

غوتاس، دميتري. "دراسة الفلسفة العربية في القرن العشرين: محاولة في أسطغرافية الفلسفة العربية". ترجمة يوسف مدراري. **مجلة الفكر العربي المعاصر**. العددان 158–159 (2015).

الفارابي، أبو نصر. **المنطقيات للفارابي**. النصوص المنطقية. تحقيق وتقديم محمد تقي وانش ثرو. ط 2. قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، 1987.

________. **إحصاء العلوم**. تقديم علي بو ملحم. بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1996.

فاطمي، فتيحة. **التأويل عند الفلاسفة المسلمين: ابن رشد نموذجًا**. بيروت: جداول للنشر والتوزيع، 2011.

المصباحي، محمد. **دلالات وإشكالات: دراسات في الفلسفة العربية الإسلامية**. الرباط: منشورات عكاظ، 1988.

________. **الوجه الآخر لحداثة ابن رشد**. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1998.

________. **الوحدة والوجود عند ابن رشد**. الدار البيضاء: شركة النشر والتوزيع، المدارس، 2002.

________. **الذات في الفكر العربي الإسلامي**. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017.

الأجنبية

Adamson, Peter. "On knowledge of Particulars." *Proceedings of the Aristotelian Society New Series*. vol. 105 (2005).

Aristote. *Topiques*. Jacques Brunschvicg (trad.). Paris: Les belles lettres, 1967.

________. *Topiques. Organon V*. Traduction et notes de Jules Tricot. Paris: J. Vrin, 1974.

Berti, Enrico. "Philosophie, dialectique et sophistique dans Métaphysique 2." *Revue internationale de philosophie*. vol. 51, no. 201 (1997).

Butterworth, Charles. "The Source that Nourishes, Averroes's Decisive Determination." *Arabic Sciences and Philosophy*. vol. 5, no. 1 (March 1995).

Elamrani–Jamal, Abdelali. "Ibn Rushd et les premiers analytiques D'Aristote: Aperçu sur un problème de syllogistique Monde." *Arabic Sciences and Philosophy*. vol. 5, no. 1 (1995).

Gutas, Dimitri. "The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century: An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy." *British Journal of Middle Eastern Studies*. vol. 29, no. 1 (May 2002).

Halper, Yehuda. "Dialecticians and Dialectics in Averroes' Long Commentary on Gamma 2 of Aristotle's Metaphysics." *Arabic Sciences and Philosophy*. vol. 26, no. 1 (2016).

Marmura, Michael E. "Ghazali's Chapter on Divine Power in the IQTiSAD." *Arabic Sciences and Philosophy*. vol. 4, no. 2 (1994).

Mensia, Mokdad Arfa. "Regards d'iBn Rushd sur Al–Jawayni.Questions de Méthode." *Arabic Sciences and philosophy*. vol. 22, no. 2 (August 2012).

Pelletier, Yvan. *La dialectique Aristotélicienne: Les principes clés des topiques*. 2nd ed. Québec: Archives nationales du Québec, 2007.



التسلم Received 2020-6-30 | التعديل Revised 2021-6-5 | القبول Accepted 2021-12-27 | المعرّف الرقمي DOI https://doi.org/10.31430/MIJH7956

هشام مبشور | Hichem Mbchour*

مسارات الاعتراف وسؤال الغيرية عند بول ريكور

Paths to Recognition and the Question of Relationship with the other by Paul Ricoeur

ملخص: تشتمل هذه الدراسة على ثلاثة أقسام؛ خصصنا الأول منها للنظر في الدلالات المعجمية لمفهوم "الاعتراف" وامتداداته الفلسفية عند رينيه ديكارت وإيمانويل كانط في شكل معرفة وتعرّف. بينما ناقشنا في قسمها الثاني مقومات الاعتراف وميكانيزماته فلسفيًا، المتجسّد في ذات فاعلة. وفي القسم الثالث تبيانٌ لضرورة الاعتراف بوصفه فعلًا رمزيًا يرسخ قيمة الذوات وكرامتها، ويؤمّن لها الثقة بنفسها، ويمنحها إمكان الانفتاح على الآخر ومراعاة حقه في ممارسة هويته، وفق مبدأ أسبقية الاختلاف على التشابه والتماثل.

كلمات مفتاحية: الاعتراف، التعددية الثقافية، الهوية، الاختلاف.

Abstract: Our article came divided into three instants. We have devoted its principle to considering the lexical connotations of the concept of recognition and its philosophical extensions as it occurred in both Descartes' and Kant's approaches in the form of "knowledge and knowing". In the second instant, we discussed the elements of the philosophical recognition that is embodied in a human self capable of remembering the promise and the gift. The process culminated in a third instant in which the need for recognition as a symbolic act that entrenches the value and dignity of the self, secures confidence in itself, enables it to be open on the other while taking into account his right to exercise his identity under the principle of the priority of difference over similarity and equivalence.

Keywords: Recognition, Multiculturalism, Identity, Difference.

* باحث في الفلسفة الإسلامية والحديثة. حاصل على إجازة في الفلسفة من كلية الآداب والعلوم الإنسانية بمراكش (المغرب).

A researcher in Islamic and modern philosophy. He holds a Bachelor's degree in philosophy from the Faculty of Arts and Humanities in Marrakech (Morocco).

hichamdescarte@gmail.com

تمهيد

يسعى الفيلسوف بول ريكور Paul Ricœur (1913–2005) من وراء مساءلة مفهوم الاعتراف إلى أن يرتقي به ليكون نظرية فلسفية متكاملة، تضمن عدالة اجتماعية تُقَدِّر مساهمة كل الفئات المجتمعية، وتعترف بحق الوجود لكل فرد في الفضاء العام Public Sphere، بل تحمل كذلك هويته وخصوصيته؛ لتصبح جزءًا لا يتجزأ من هوية الجماعة. فالمطلوب مؤسسات ديمقراطية تمثل فئات المجتمع كافة، ومجتمع دولي ينافح عن التعددية الثقافية، ولا يعتبرها ضد الوحدة بل أساسها وجوهرها، ويعترف بقدرات الأفراد والجماعات وإسهاماتهم في تطوير المجتمع، من دون أيّ إقصاء أو احتقار مبني على أساس اللون أو العرق أو الدين أو اللغة. وهذا ما نجده حاليًا في بعض الدول الغربية، حيث أسهم دور الأقليات وكذا المهاجرون والملونون والمهمشون في تقدّم هذه المجتمعات المستَقبِلة؛ ما يجعل من القمين الانفتاح على هذا الاعتراف، ومحاولة اكتناه مناحيه الفلسفية واللغوية.

سنتناول ماهية الاعتراف من الناحية المعجمية اللغوية، وكيفية تأسيس فلسفته من منطلق لغوي، ودور الكوجيتو الديكارتي في البناء الفلسفي لنظرية الاعتراف الريكورية، وسبيل التحول من فلسفة المعرفة إلى فلسفة الاعتراف، وكيفية إسهام نظريات التعرّف لإيمانويل كانط Immanuel Kant (1724–1804)، والتذكّر لهنري برغسون Henri Bergson (1859–1941)، والاعتراف لفريدريش هيغل Friedrich Hegel (1770–1831) في هذا التحول، فضلاً عن نتائج هذا التحول نفسه.

أولًا: البناء الإشكالي لمفهوم الاعتراف: ديكارت في مواجهة كانط

اختار بول ريكور البحث القاموسي مدخلاً لسَوْق مجموع إشكالات الاعتراف بداية من القرن التاسع عشر الميلادي، فاعتمد **قاموس اللغة الفرنسية** *Dictionnaire de la langue française* (1863) لإيميل ليتري Émile Littré (1801–1881)، و**قاموس روبير الكبير للغة الفرنسية** *Le Grand Robert de La Langue Française* (1967) لآلان راي Alain Rey (1928–2020). ويستمد المعجمان المعطيات اللفظية ويؤرخان لمختلف التحولات والانزياحات التي شملها اللفظ ما بين القرنين السادس عشر والتاسع عشر، لا سيما أنه تحول مؤسَّس على قاعدة تشكّل نواة لمجموعة من الاشتقاقات والتقاطعات اللغوية[1] التي تمثل عائلة لغوية انبثقت منها عدة دلالات، ناهزت ثلاثًا وعشرين دلالة.

وحينما ننظر في أصل كلمة "الاعتراف" Reconnaissance نجد أنه مأخوذ من لفظ "عَرَفَ" Connaitre، أضيفت إليه Re الزائدة التي تفيد الإعادة. فمتى أضيفت؟ وكيف؟ ولماذا؟ لا نجد ريكور يهتم بهذه الاستفهامات في بحثه المعجمي، بقدر ما ينصب اهتمامه على معانٍ تسعى لتقديم مفهوم مقارب للفظ

(1) Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance* (Paris: Gallimard, 2004), p. 17.

رجعنا كذلك إلى الترجمة العربية، ينظر: بول ريكور، **سيرة الاعتراف**، ترجمة فتحي إنقزو، مراجعة محمد محجوب (تونس: المركز الوطني للترجمة، 2010).

Connaitre "عَرَفَ"، كتعريفه بأنه استحضار في الذهن، لأمر أو شخص أو شيء، فأنا أعرفه بالصوت أو الهيئة[2]، كما أعرف الأسد، مثلًا، بصوت زئيره، وكتعريفه بأنه التعرف على شيء أو شخص لم يسبق لك رؤيته، بإيماءة أو قرينة أو إشارة، مثل ما يحصل حينما يصف لي شخص طريقًا ما فأعرفه. ومن هنا يدخلنا معجم **روبير الكبير** *Grand Robert* في الرباط القائم على أساس أن المتعرف عليه غير بَيِّنٍ بنفسه، يحتاج إلى مزيد من الكشف والإيضاح. فهل يحتاج موضوع المعرفة إلى سند خارجي؟

1. ديكارت: تمييز الصادق من الكاذب

استثمر بول ريكور بحث رينيه ديكارت René Descartes (1596–1650)، لفعل الاعتراف من منطوق كونه قدرة على التمييز والإثبات وكذلك باعتباره مدخلًا مفهوميًّا لنظرية الاعتراف من خلال الحكم على الأشياء وذلك عن طريق رسم الحدود بينها عن طريق وسمها بالصدق أو الكذب، الإيجاب أو السلب، بوسيلة الفكر والتبصر مع النأي بالنفس عن كل تسرّع أو ظن، وأن يكون الحكم على الأشياء مرحلة نهائية نقتدر من خلالها على حذق الوضوح الذي لا ريب فيه، يقول ديكارت "فكان الأولى ألا أتلقى أي شيء على أنه صادق دون أن أعرف معرفة تامة أنه كذلك، أي أن أبتعد تمام الابتعاد عن التسرع والظن، وأن لا أشمل بأحكامي أكثر مما يتقدم لفكري بقدر من الوضوح والتميز لا يدع أي فرصة للشك فيه"[3]. يعترف ديكارت هنا بالأخطاء المعرفية التي تعلّمها في صغره حيث لم تنضج قدراته العقلية بالقدر الكافي ليتمكن من التمييز بين الصادق والكاذب من المعارف؛ فتلقّاها على أساس أنها صادقة وموثوقة لكونها صادرة عن الأكبر سنًا. فيقطع معها لصالح الوضوح والتمييز اللذين يسمحان بالتلقي. ويتخلى ديكارت عن إغواء الشيطان الماكر La ruse du diable، معترفًا بإمكان تضليله لولا تدخل إرادة الإله العليّة الطيبة التي يعترف لها بالكمال. يحلّ دائمًا في هذا المستوى الاعتراف من جهتين: الأولى السلب/ النقص البشري والإيجاب/ الكمال الإلهي، ومن جهة أخرى يستمر الحديث عن الاعتراف كتلقٍّ إرادي من الإله للحقيقة، مع ضرورة تميزها من الغواية الشيطانية. يقول ديكارت: "ويبلغ استدلال درجة من البداهة تجعلني أعتقد أن النفس الإنسانية لا تستطيع أن تعرف ببداهة ويقين أكثر مما تعرف وجود الله. ويخيّل لي الآن أني اهتديت إلى طريق يصل بنا من تأمل الإله الحق [...] إلى معرفة الأشياء الأخرى في الكون"[4]. يعبر بنا ديكارت من الاعتراف بوجود بداهة ويقين إلى الإقرار والحكم بوجود نقص في الأشياء. يصرح ديكارت: "ثم إني أعرف بخبرتي الشخصية أني حائز ملَكة ما، من شأنها أن تحكم أو تميز الحق من الباطل"[5]. يُحسم الأمر ديكارتيًا باعترافه أن مصدر الخطأ يكمن في غياب المنهج الذي يسوق العقل للحقيقة أي تلقّي ما هو صادق[6].

---

(2) Ricœur, p. 21.

(3) رينيه ديكارت، **حديث الطريقة**، ترجمة وشرح وتعليق عمر الشارني (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008)، ص 94–96، الفقرة 7.

(4) رينيه ديكارت، **التأملات في الفلسفة الأولى**، ترجمة وتقديم وتعليق عثمان أمين، سلسلة ميراث الترجمة 1297، ط 2 (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2014)، ص 17.

(5) المرجع نفسه، ص 179.

(6) Ricœur, p. 65.

2. كانط: الربط تحت شرط الزمان

يستعمل كانط الاعتراف بصيغة التعريف الذي لا يكون القصد منه الفصل والتمييز بين ماهية الأنا والغير كما حصل عند ديكارت، بقدر ما يعني الربط Relier. فمن خلال الربط بين العقل والحس تصدر الأحكام الترنسندنتالية Judgments of Transcendental (الحكم مثلًا على شيء ما بأنه جميل، رديء، شرير، كريم). وتؤطر هذه الأحكام بمقولتَي الزمان والمكان القبْليتين A Priority of Space and Time، واللتين من دونهما تتحول المعرفة إلى أطر مفرغة من المحتوى أو المعنى (كأن نتصور شخصًا ما يُصدر حُكمًا عن موضوع غير معروف زمانًا ولا مكانًا). وعلاوة على ذلك فإن هاتين المقولتين تقودان إلى بناء التعارف (أي معرفة متبادلة بين الذوات)، فوجود الذاتين - إن صح هذا التعبير - على مسرح واحد يشمل مقولتَي الزمان والمكان، يسعفهما في تحقيق التعارف، فمثلًا، وجودي مع شخص في القطار نفسه يجعل احتمالية تعارفنا أمرًا واردًا بخلاف وجودنا في مكانين مختلفين أو زمنين متباينين يستحيل معهما التعارف (الترابط). وبذلك فهذان الإطاران (أو المقولتان) يربطان بين الذوات كما يُحتمل أن يُفَرِّقَا أو يفصلا بينها كذلك. ومن ثم، فكل معرفة تغيب عنها مقولتا الزمان والمكان تخرج من دائرة الإمكان وإصدار الحكم النقدي (كأن نقول هذا شخص طيب أو خبيث، شجاع أو جبان، صادق أو كذاب ... إلخ). فالربط، إذًا، يؤلف ويجمع ويضم المتفرقات ويضفي الوحدة بين عناصرها المتغايرة[7]. فهو وسيط يجمع العقل مع الحس، الذات مع الموضوع، والخارج مع الداخل، ويصبح التعارف إذًا ضربًا من الموازنة، تسعى لإنتاج التجانس Homogénéité كحدّ ثالث يُواشج بين المعقول والمحسوس، ويرتسم وسيطًا بينهما؛ إذ إن دورها جذب الطرفين لإعادة بناء العالم الخارجي وتجديد مواضيعه التي تحصل داخل مكان وزمان تجددَا بدورهما وأعيد خلقهما بخلق مواضيعهما، إما ضمن زمن ثابت أو تعاقبي، ليتم التعرف على هذه المواضيع المستجدة أو الحادثة ثم الاعتراف بها. وهكذا تخلق برَدايمات (نماذج إرشادية) جديدة حولها ما تفتأ تتطور ثم تنتهي مدة صلاحيتها وتُنشِئ مواضيع جديدة في أعقابها، وهكذا دواليك.

لا يثق كانط باحتمال المعارفة بالقطيعة المطلقة بين وجهة النظر العقلانية والتجريبية، بل يجمعهما ويوحّد بينهما في بناء معارفة مشتركة أو قل معرفة تشاركية[8]، ورغم ذلك لم يتخلص كانط من الاتهام الذي ناله وهو مثالية تصوره وعدم قابلية التوفيق بين مكونين متناقضين. وظل بعيدًا عن الوجود في العالم المعيش Lifeworld أي في الحياة اليومية الاجتماعية، وبناء عليه مثلت اللحظة الهوسرلية - نسبة إلى إدموند هوسرل Edmund Husserl (1859-1938) - حدثًا بارزًا، أفلتنا من تمثل Représentation العقل المجرد البعيد عن الحياة اليومية والمفارق لهموم الجماعة؛ إذ يحتاج الاعتراف للخروج من سجن الذات إلى ملاقاة الغير وإقامة علاقة تفاعلية مبنية على الاعتراف والتسامح. أدّى مفهوم القصدية Intentionality دورًا مركزيًا في إدخال البعد البينذاتي Intersubjective، ورغم ذلك ظلت منهجية هوسرل في نظر ريكور تعاني أحادية البعد وتقترب من معرفة الذات شرطًا أوليًا لبروز الاعتراف[9].

(7) Ibid., p. 79.

(8) Ibid., p. 93.

(9) Ibid.

كابَد الموقف الديكارتي والكانطي التمركز حول الـ "أنا أفكر" أو حول موضوع المعرفة الترنسندنتالي Transcendental Knowledge، وأغفل كلاهما أهمية فعل الإنكار والتنكر أو الاحتقار والتهوين والإهانة في بناء فلسفة الاعتراف The Philosophy of Recognition؛ إذ لتلك الأفعال (الاحتقار وغيره) أثرٌ في دفع الذوات للتمسك بهوياتها. فلولا هذه الأنواع من الاحتقار والتنكر التي لحقت الأقليات والمهمشين من المهاجرين والنساء والسود والسكان الأصليين من طرف الأغلبيات الحاكمة، لما سعت إلى إبراز ذاتها والدفاع عن هويتها مع محاولة نزع الاعتراف بكامل حقوقها المشروعة.

ثانيًا: الاعتراف والغيرية: القدرة، الذاكرة، الوعد والهبة

انطلاقًا من فلاسفة الريبة من أمثال كارل ماركس Karl Marx (1818–1883)، وفريدريك نيتشه Friedrich Nietzsche، وسيغموند فرويد Sigmund Freud (1856–1939)، يشكك ريكور في قدرات الكوجيتو الديكارتي، لا للتخلص منه، بل لتصحيحه وتقويمه، وتمكينه من استيعاب الجروح التي أصابته. وبهذا صار الكوجيتو أكثر تسامحًا وتنازلًا وقدرةً على التحاور والمناقشة. فقد أمسى أفقيًا بعد أن فقد العمودي. وباتت أبوابه مشرعة على مسألة الغيرية، الموجودة ضمنيًا في الكوجيتو، تشكّل أحد مكوناته؛ إذ لم يعد الغير سلبًا للذات أو "لا أنا"، أو الأنا التي ليست أنا، يحدَّد دائمًا بالإضافة، وكأنه كيان هلامي من دون هوية أو ماهية، إلا بإضافته إلى الـ "أنا مفكر" بوصفه موجودًا أصليًا مستقلًا ومتفردًا، ينبثق الوجود والعالم منه. فبالمماثلة معه أو المشابهة له تتحصل باقي الذوات على هويتها ووجودها. بهذا المعنى يعتبر الغير "أنا" متغيرًا فَقَدَ بعض خصائصه الأصلية فتشوّه وجوده وتغايَر واختلف. وبناء عليه، لا ينبغي، بحسب ريكور، اختزال الهوية في هذا المعنى الواحدي، بل لا بد من إجراء تعديل عليها لنضيف إلى هويتها التغاير والاختلاف والتنوع، أي أن نجعلها غيرًا بالنسبة إلى ذاتها. يصرح ريكور: "إن الغيرية لا تضاف من الخارج إلى الهوية الذاتية، كما لو كانت تريد أن تحميها من الانجراف الأنوي Solipsiste ولكنها تنتمي إلى فحوى الهوية الذاتية وإلى تكوينها الأنطلوجي"[10]. فالهوية/ الأنا غير مكتملة ولا ناجزة ومتعالية عن التغاير والاختلاف. ومن ثم لا وجود لهوية بسيطة مطلقة ومتعالية عن الإضافة والنقص. لتصير الغيرية هي الوجود الأصلي والأنانية وجودًا عارضًا. ويقسمها هنا ريكور إلى الغيرية الجذرية (اللاأنا)، والغيرية المتباعدة (الآخر الحضاري)، والغيرية المتقاربة (الأنا كآخر)، والغيرية الداخلية (آخر الأنا). وبذا انزاح ريكور انزياحَين: أدخل الغير بوصفه مكونًا أساسيًا في هوية كل أنا، وثانيًا جعل من الغيرية أصل الوجود، ومنها خرجت الأنوات إما على نحو فردي (الولادة) أو على نحو جماعي (تعلم اللغة، الدين). وفضيلة هذا التقسيم أنه منع الذات من موقع الأسبقية والبدئية، والذي يمنحها التأسيس لكل أنواع العلاقات في الكون.

هكذا، أعاد ريكور موقعة الغيرية بين الذات المتعجرفة كما الحال في فلسفات الكوجيتو الديكارتية، وبين قوى الجماعة التي تسحق العيش داخلها. ويسوق ريكور في هذا الباب مقترحًا يحافظ به على الغيرية في داخل الكوجيتو، وتعمل الغيرية عمل الصهارة البركانية التي تفجر الكوجيتو الداخل في

(10) بول ريكور، **الذات عينها كآخر**، ترجمة جورج زيناتي (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2005)، ص 588.

تشبيه رشيق لدولوز، عن طريق إدخال عنصر الجسد بوصفه أحد مكونات هوية الـ "أنا أفكر"، المركب والمتعدد الأعضاء، والمتعرض للانفعالات والأهواء التي تجعله يسلب الذات هويتها. وتسلب هويتها أيضًا علاقة غير متكافئة مع الغريب، المشكّل من الثقافات والحضارات المختلفة المؤثر مباشرة في تصرفاتها وأفعالها. وأخيرًا سلبية العلاقة بين الذات وذاتها: الذات التي تفعل الفعل، والذات التي تتأمله؛ الذات الواعية وغير الواعية. إحداهما موجبة تفعل والأخرى سالبة تنفعل. وبناء عليه، فهذه السلبية بين الذات وذاتها تضمن للغيرية الوجود الجواني في عمق الذات[11].

ولتحصل الأنا على إقرارها بنفسها واعترافها بهويتها، لا مناص لها من المرور بالآخر، مما يؤكد تضمن الذات عينها للغير، إلى درجة استحالة التفكير في إحداهما من دون الأخرى. ومن ثم هوية الغير من هوية الذات، وهوية الذات من هوية الغير. وما عاد في الإمكان القول بانفصالهما أو تراتبهما وتفاضلهما أو تخارجهما. فكلّها علاقات مرفوضة بحسب ريكور. فالغير، منذ الآن، لم يعد هو الجحيم، يطلب اعتزاله والابتعاد عنه، لكن على النقيض؛ الجحيم في العزلة والهروب بعيدًا عنه. فكل السعادة في بناء علاقة صداقة ومحبة وتعاطف معه من دون تبعية أحدهما للآخر كما اعتقد إيمانويل ليفيناس Emmanuel Levinas (1906–1995) الذي يخوض معه ريكور في نقاش فلسفي، يوجّه له من خلاله سهام نقده لكونه قلب الديكارتية لمصلحة أسبقية الغير، وجعلها نوعيًا كيانًا تابعًا للغير، رغم أنه حمّلها مسؤولية أفعالها تجاهه. إن فلسفة ليفيناس تنبثق بالأحرى من فعل قطيعة تحصل في نقطة يتمفصل فيها ما دعوناه فينومينولوجيا بديلة تتحصل من الفصل بين الجنسين الكبيرين؛ "العينه" و"الغيره". فالعينية تعني الشمولية والتفرد، بينما الغيرية تفيد خارجانية الآخر[12]، بحيث يحافظ لكل كيان على استقلاله وتفرده في اتخاذ القرارات التي عليه أن يتحمل مسؤوليتها هو وحده، لا سيما عندما يكون وقعها على الآخر. إننا نشترك مع الآخرين في هوية واحدة وإن اختلفت المراجع الثقافية، هذه الهوية هي الإنسانية أوّلًا، والأرضية ثانيًا؛ إذ نعيش على الكوكب نفسه ونشترك في المصير ذاته، ونتقاسم تراثًا إنسانيًا واحدًا.

تلك روابط أَوْلى أن يُهتم بها، لا بصراع الحضارات ونهاية التاريخ. ومن ثم، على كل هوية مغادرة نرجسيتها لتبني عالمًا مشتركًا مع الغير، خصوصًا أنه المجاور المماثل، حتى لا نقول إنه مكوّن من مكوّنات الهوية الإنسانية. ودليل ريكور على هذا التداخل على صعيد الهوية هو الهوية السردية التي يجري داخلها نقل الخبرة والموروث الثقافي في شكل قصٍّ أو حكْي، يستعيد تاريخًا مشتركًا صنعت أحداثه بتداخل الثقافات؛ من قبيل الحرب العالمية الثانية التي شارك فيها ريكور وخبر داخلها أهمية الغير كمنافس وطموح ورغبة في التملك والسيطرة، ولعل هذا ما دفعه إلى رفض الحرب والدعوة إلى عدم المشاركة فيها، فما نقتله إنما هم أبرياء، كلّ يحاول الذود عن حدوده. وأيًا يكن الأمر، لم يعط ريكور للدولة حق اتخاذ مثل هذا القرار (الحرب) بوجود حلول سلمية، ويجوز للمواطن عدم طاعتها في حالة إعلانها الحرب على دولة أخرى. وهو إلى ذلك يقدس حق الإنسان في الحياة، ويعليه فوق الحسابات السياسية التوسعية للدول. ويضيف ريكور في الأخير أن الهوية السردية تخلّد بها

(11) المرجع نفسه، ص 590.

(12) المرجع نفسه، ص 619.

جماعة ما احتفالاتها وممارساتها الطقوسية، وتستعيد بها حتى آلامها ومعاناتها. فأحسن علاج للذاكرة المجروحة هو الاعتراف بالأخطاء وطلب الصفح والعفو الذي يخرج الذوات من فعل الحداد، وهو الذي يقودها إلى إعادة مصالحتها مع الغير. يكتب ريكور: "يجب أن نتعلم كذلك كيف ندع الآخرين يخبروننا عن تاريخنا"[13]. يعني أنه يجب أن ندرب أنفسنا على رؤية ما نظنه تاريخنا الخاص وهويتنا المفردة بمنظار الغير، وانطلاقًا من انعكاس صورته على هويتنا، أي كيف يساعدنا على القدرة على أداء الفعل. فما معنى القدرة عن الفعل؟ ومتى تكون الذات قادرة؟

1. فينومينولوجيا الإنسان القادر

تعتبر الأنا القادرة أو المستطيعة بمنزلة العمود الفقري لنظرية الاعتراف؛ لأنها تؤسس لِسعة الفعل وامتداده خارج الذات، تحافظ على إنيتها Ipséité الفرنسية المرادفة للفظ Self الإنكليزية، المتحلي بالثقة واليقين المرتبط بالقرارات والتصرفات الداخلة في حيّز "الاعتراف بالمسؤولية"، وشهادة الفاعلين على أنفسهم بتحمّل نتائج أفعال الأنا القادرة. فالمعاينة أو المشاهدة مُعارَفة، فأن أراك يعني أن تصبح مشاهَدًا مرئيًا أمامي معترَفًا بوجودك، ومن خلال هذا الاعتراف أعيد اكتشاف نفسي. فمثلًا عندما أعترف بجهلي؛ فمقارنةً بمن أعترف بعلمه.

يعرج ريكور في هذا السياق على فلسفة اللغة قصد استطلاع معاني الفعل وقد تحوّل إلى محكي أو مسرود؛ إذ الأنا القادرة تعني أنا أتكلم، فأنجز الأشياء بالكلمات I do Things with Words. إن نظرية أفعال الكلام تركّز على الجانب الإنجازي، مميزة فيه بين الأفعال الخبرية والإنشائية التي تتوجه إلى الغير، قاصدة إعلامه بشيء أو التعبير له عن حدث، عبر بنية السؤال – الجواب التي تجري عبر النظرية التخاطبية، المحتاجة إلى مخاطِب ومخَاطب. لكل منها وظيفة في مجال الإفهام والتعارف. ويمرر السرد الفردي أو الجماعي عن طَريق عدة تساؤلات من قبيل: من يتكلم؟ من يفعل؟ من يروي؟ يقول ريكور: "من؟ من هو الذي يتكلم؟ من أنجز هذا العمل أو ذاك؟ من هو المسؤول عن هذا الأذى اللاحق بالغير؟ إن السؤال: من المتكلم؟ لهو سؤال بالتأكيد سؤال بدئي أكثر من أي سؤال آخر باعتبار أن باقي الأسئلة الأخرى تقتضي استعمال (الكلام)"[14].

يشترط الإنجاز الكلامي أو السلوكي ذاتًا فاعلةً قادرة عاقلة ومختارة ومستقلة، تشكل وحدة واحدة لا يوجد انقسام أو تشظٍّ يفتِّتُها، ذات أخلاقية وقانونية ولغوية، تعدُّ المسؤول الأول والبدئي عن الفعل. يصرح ريكور في هذا الصدد: فنحن قادرون "على تعيين أنفسنا على أننا متكلمون بملفوظاتنا وقائمون بأعمالنا وأبطال للحكايات التي نقصّها عن أنفسنا ورواة لها"[15]. يحقق الإنجاز في الواقع جزءًا من متمنيات

(13) بول ريكور، "المشروع الكوني وتعدد التراثات"، في: جيروم بندي [وآخرون]، **القيم إلى أين؟: مداولات القرن الحادي والعشرين**، ترجمة زهيدة درويش جبور وجان جبور، مراجعة عبد الرزاق الحليوي (بيروت: دار النهار بالتعاون مع منظمة اليونسكو، 2004)، ص 85.

(14) بول ريكور، **العادل**، ترجمة محمد البحري [وآخرون] (قرطاج: المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون بيت الحكمة، 2003)، ص 36.

(15) المرجع نفسه، ص 40.

الذات وآمالها وطموحاتها. وقد لا يتناسب المتحقَّق على أرض الواقع مع المتمنيات، فينجز شيئًا آخر. وفي هذه الحالة تستحق إيقاع العقاب بها، كيما نخفف معاناة الضحايا[16]. تتحول المسؤولية من الفردية إلى الغيرية. لنا مسؤولية ولو نسبية عن معاناة الشخص الآخر، ومن هنا يجب أن نسهم في التخفيف منها، بحيث يحق للضحية التعويض عن الضرر اللاحق به[17]. يقول ريكور: "بقدر ما تمتد قوانا تمتد قدراتنا على عمل السوء، ومعه تمتد مسؤوليتنا عن الأضرار"[18]. فواجب الاعتراف بحجم الضرر الذي قد نسببه للفرد بتعمّد أو من دونه، فعلى الأقل، نخفف بهذا الاعتراف الرمزي حجم معاناته[19].

2. القدرات والممارسات الاجتماعية

يعبر ريكور من مدارسة أشكال الاعتراف الفردي إلى الاجتماعي الذي من شأنه وصل الاعتراف بالذات بالاعتراف المتبادل؛ إذ التمثلات إنما يصطنعها الناس عن أنفسهم ومكانتهم الاجتماعية، إن لم نقل إن المكانة الاجتماعية وما تفرزه من قدرة، تعكس تمثل الناس عن أنفسهم ومجتمعهم. فالتمثل ليس فكرة عائمة مفارقة للفضاء العام، حيث صراع القوى والفاعلين الاجتماعيين لا يخفي وجود روابط المؤالفة والتعالق، الصانعة لهوية جماعية، تخلد داخلها كل جماعة لحظاتها المروعة والمضيئة. وفي إمكان هذه الهوية التحوّل إلى هوية عامة، تسيطر على المجال العام متى اضطلعت بقدرات اجتماعية كبيرة تلقى دعمًا من الحركية الاجتماعية، ما يطلق عليه "لعبة السلالم" Jeux d'échelles[20].

لا تقتصر الحركة الاجتماعية على التحول في المجال والهجرة من مكان إلى مكان، بل هنالك حركية أخرى رمزية تعيد رسم الخرائط الطبقية، وإفساح المجال لهندسة عمرانية بشرية. إنها فرصة أمام الفاعلين الاجتماعيين لإعادة بناء صعد اجتماعية أو جهويات اجتماعية أو على الأقل ترميم بعضها وجعلها مفتوحة، تتماسّ فيما بينها، غير أنها لا ينصهر بعضها في بعض، وتحتاج إلى الاعتراف بها بوصفها كيانًا خاصًا داخل الكيان العام، هوية محلية ضمن هوية وطنية، ذاكرة خاصة داخل الذاكرة العامة، تصارع من أجل البقاء والاستمرار، رغبة في الاعتراف بها بوصفها أحد مكونات النسيج الاجتماعي ورموزه، والتي تشارك في الإنتاج الاقتصادي. لذلك، لا محيد للدولة عن تزويدها بحرية اختيار شكل الحياة والتعبير عن رؤيتها وممارسة شعائرها وطقوسها والمحافظة على لغتها بلا قيد أو

(16) العقاب في حد ذاته ليس هو الأشد أهمية بقدر ما هو وسيلة من الوسائل للانتصاف للضحية من جهة، ومحاربة السلوك الإجرامي من جهة ثانية. يقول عبد الحي مؤذن: "إحساس الضحية بالإنصاف بوسائل أخرى غير العقاب والتي تؤدي إلى اقتناعها بطي الصفحة لتحقيق ما يسمى في علم النفس Closure الشفاء من الماضي الأليم. إن العقاب ليس هدفًا في حد ذاته. بل إن العدالة العقابية التي تمارس من خلال مؤسسات الدولة جاءت لتعويض الغريزة النفسية للانتقام". ينظر: محمد المصباحي [وآخرون]، **سؤال العدالة في الفلسفة السياسية المعاصرة** (الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية/ دار أبي رقراق للطباعة والنشر، 2001)، ص 18.

(17) Ricœur, p. 177.

(18) Ibid., p. 176.

(19) يقول عز العرب لحكيم بناني: "تختلف طبيعة الاعتراف أمام الضحية عن الاعتراف أمام القاضي. فالجاني يمارس عملية تطهير أمام الضحية، ويعتبر اعترافه بمثابة اعتذار وطلب للصفح، كما أن الاعتراف يبوئ الضحية منزلة أسمى من منزلة الجاني، ويعيد إليها الشعور بالقيمة الذاتية". ينظر: المصباحي [وآخرون]، ص 35.

(20) Ricœur, p. 220.

شرط، ما دامت قادرة على هذا من دون إضرار بالقانون العام. فلكل الحق في اختيار الحياة التي يريد (الحرية الإيجابية) ولا يحقّ لأيّ فرد أو جماعة أو جهة أن تفرض عليها رؤيتها (الحرية السلبية). وأكثر من هذا تتوسع المطالب بحماية الأقليات والمهمشين والسكان الأصليين على المستوى الدولي، فلا نستغرب دعوة مجموعة من المفكرين لما يسمى بالتعدد الثقافي[21].

ظاهرٌ من خلال تشخيص أمارتيا سن Amartya Sen في نظر ريكور أن الجانب السياسي للدولة كان دائمًا عبر التاريخ له الدور المحوري في صناعة الفقر والمجاعات (الأزمات الاقتصادية). فالاختيار الجماعي للدولة يؤثر في الاختيار الفردي، كما الاختيار الفردي يؤثر في أفراد آخرين[22]. والدولة الديمقراطية تقاس بحجم ما تسمح به من حقوق وحريات فردية وجماعية، تتيح للمواطن تنمية هويته، وإغناء قدراته وتحقيق استقلاله. يقول أكسل هونيث Axel Honneth: "بعبارة مختصرة، يفترض التحقق الذاتي الفردي، استقلالية ذاتية مضمونة بشكل مشروع، فعلى هذا الأساس تستطيع كل ذات أن تعتبر نفسها شخصًا قادرًا على تفحص رغباتها وتقييمها"[23]. يسمى هذا بالتضامن الاجتماعي الذي يسمح بمشاركة أعضاء المجتمع كافة، وصياغة خيارات وغايات متفق عليها. يعدد هونيث الاعتراف في ثلاثة أنماط: الحب والقانون والتضامن. يقول: "هكذا تحفز تجربة الحب الثقة في الذات، وتجربة الاعتراف القانوني احترام الذات وتجربة التضامن، وأخيرًا تقدير الذات"[24]. يجب على الدول في نظر هونيث أن تفكر أولًا في تحسين الوضعية الاجتماعية والاقتصادية للمواطن، وثانيًا مساعدته على العيش في أحسن الظروف، فعلى الدولة الديمقراطية واجب بذل كل الجهود من أجل وطن يسع

(21) لعل من أبرزهم ويل كيمليكا، الذي يقول: "وأنا أستخدم مصطلح التعددية الثقافية كمصطلح شامل يغطي مساحة واسعة من السياسات التي تستهدف توفير مستوى معين من الاعتراف العام، ومساندة المجموعات العرقية الثقافية غير المسيطرة، سواء كانت هذه الجماعات أقليات جديدة (كالمهاجرين واللاجئين) أو أقليات قديمة (كالأقليات المستقرة تاريخيًا والسكان الأصليين) [...] إن ما هو مشترك بينها جميعًا هو أنها تتجاوز الحقوق المدنية المكفولة لجميع الأفراد في دولة ديمقراطية ليبرالية، لتمتد إلى مستوى ما من الاعتراف العام ومساندة الأقليات العرقية الثقافية في الحفاظ على هويتها والتعبير عنها وعن ممارساتها المميزة". ينظر: ويل كيمليكا، **أوديسا التعددية الثقافية**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، ج 1، سلسلة عالم المعرفة 377 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2011)، ص 32. فمن شأن سياسات الاعتراف المساندة للتنوع العرقي أو التعددية الثقافية أن توسع الحرية البشرية، وتقوي من حقوق الإنسان، وتقلل من الطبقية والهيراركية العرقية، وتنبذ العنصرية، وتنقص من العنف الممارس على النوع، وتنشر مزيدًا من التسامح، وتعمق الديمقراطية عبر الابتعاد عن مركزة السلطة والدفاع عن الوحدة والقومية. وفي المقابل ابتكرت أساليب جديدة للحكم كالحكم الذاتي، وحق تقرير المصير، والجهويات الموسعة. يجب أن تتخلى القوميات المسيطرة عن وهم التفوق العنصري، والاصطفاء الطبيعي أو الديني أو اللغوي، مع الكف عن تشكيل المجتمع وفق معاييرها واختياراتها.

(22) يطالبنا أمارتيا سن بالحياد والاستقلالية تجاه الذات والعالم، مما يضمن تبديل الأماكن كطريقة لرؤية الأشياء من وجهة نظر الغير، يضرب مثلًا على كيفية تأثير قراراتي ورؤيتي في الغير. فيقول: "بالرغم من أن جلوسك في المقعد الذي بجانب النافذة يجعلك تتحكم في ستارة النافذة القريبة منك، ما ينبغي لك أن تستخدم هذه الميزة دون اعتبار رغبة الآخرين وكيف يتأثرون بخيارك هذا المتعلق بالستارة". ينظر: أمارتيا سن، **فكرة العدالة**، ترجمة مازن جندلي (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2010)، ص 289. ويقرر في هذا الشأن أن من العدالة ضرورة تدعيم وتقوية الدولة للأقليات والمعوقين وذوي الاحتياجات الخاصة، بتوفير خدمات اجتماعية مجانية تساعدهم على التساوي مع غيرهم وتعيد لهم توازنهم الاجتماعي، وحينئذ يمكن الاستفادة منهم. ينظر: المرجع نفسه، ص 384–386.

(23) أكسل هونيث، **الصراع من أجل الاعتراف، القواعد الأخلاقية للمآزم الاجتماعية**، ترجمة جورج كتورة (بيروت: المكتبة الشرقية، 2015)، ص 320.

(24) المرجع نفسه، ص 311. يدعو هونيث في هذا الصدد إلى ضرورة استعادة الأفراد لثقتهم بأنفسهم، ويؤكد دورهم المحوري في النظام الاجتماعي، فلا يمكن الاستغناء عنهم أو تحقيرهم أو إذلالهم. يعلّمنا هيغل درسًا فيؤكد أنّ الشخص الذي لا يعترف بشريكه في المجتمع كليًا ومن دون تحفّظ، لن يستطيع أن يرى نفسه معترفًا به في ردات فعل الشخص الآخر. المرجع نفسه، ص 331.

الجميع، يعترف به كل واحد في حق الآخر في العيش والحياة الكريمة بعيدًا عن الصراعات الطبقية والتراتبات الاجتماعية التي تكرس جدلية السيد المتفوق والعبد الخاضع المنهزم.

ثالثًا: الاعتراف المتبادل: جدل العبد والسيد

يستهدف ريكور إثبات كيفية اشتقاق المبادلة من المخالفة، بتبيان أن التعارض لا يعني القطيعة، بل هو مجرد نفي يستوعب نقيضه ويتجاوزه. ويسترجع قضية الكوجيتو الديكارتي، ويلمح من خلاله لكيفية اشتقاق العالم الخارجي والغير، من خلال الأنا الديكارتي الذي أصيب بالعقم، نظرًا إلى وجوده كأصل ومبدأ للعالم والغير، أما العالم والغير فكجذوع الشجرة وأغصانها مقارنة بالجذر. ما كان لديكارت أن يلاحظ – في نظر فينومينولوجيا هوسرل – أنّ الغير ذاتٌ أخرى في العالم تشبهني، من جهة أنّ لها جسمًا تتقوم به علاوة على أنه يمكّنها من إدراك العالم، المُناظر والمماثل لي. وتختلف في العلاقة بينهما كعلاقة النموذج بالنسخة[25]. يتشابهان، نعم، ويختلفان. لا مشاحة في ذلك. فالتباعد يحفظ لكل طرف استقلاله، ويطلق عليه ريكور "التحصل التناسبي Saisie analogisante"[26]. فالتناسب يفضي إلى حماية صورة الغير وتجربته في العالم من دون تشويه أو تنميط، ويهبه الوجود من أجل ذاته، ويثمن الغيرية في الغير.

يسبح ريكور عكس التيار الديكارتي، فبدلًا من تذويب الغير في الأنا، يحقق له الوجود والتساكن بتناسب وتعاند وتكافؤ. يمنحه حق العيش في عالم مشترك يسع الجميع، ويضمن للكلّ الحفاظ على موروثه وأرشيفه. يدفع كل الأطراف إلى التعاون والتكافل، تحقيقًا لعدالة اجتماعية تتساوى فيها المناطق الجغرافية[27]؛ إذ يبدو الاعتراف حاجةً بيولوجيةً تضمن البقاء الطبيعي ولو على شكل إلقاء للقوي والأصلح من دون أن يؤدي ذلك إلى قتل الأضعف بقدر ما يستعاض عنه، برغبة اجتماعية في الاعتراف بتفوق الأقوى؛ تضمن العيش الاجتماعي لكل أطياف المجتمع لا سيما الضعفاء[28]. يطلق عليه الاعتراف المطلق La reconnaissance absolue، بلا شروط أو قيود اجتماعية أو ثقافية أو عرقية[29]، مما يدفع إلى إعادة النظر في مشكل الأقليات Les minorités والأغلبيات Les majorités التي لا علاقة لها بالعدد والحساب، بل بمدى فاعليتها في المجتمع وإسهامها في إنتاجه وتطويره[30]، الأقلية والأكثرية معيارها الكيف وليس الكمّ. بناء عليه، كل أنا/ غير في بيته الأصلي، وفي عالمه الحقيقي، تتساوى فيه المناطق الجغرافية في العالم. نحن أمام مورفولوجيا جديدة لا تهتم بما كنتَ عليه بالأمس، ومن أين جئت، بل تهتم بما أنت عليه هنا والآن، بدورك وإسهامك

(25) Ricœur, p. 248.

(26) Ibid., p. 249.

(27) Franck Fischbach, *Fichte et Hegel La reconnaissance* (Paris: PUF, 1999), p. 109.

(28) Ibid., p. 84.

(29) Ibid., p. 109.

(30) يقول نوفل الحاج لطيف: "إذا كنت أعيش في مجتمع يقوم على المساواة في الحظوظ وأنه لدي طموحات معينة، ما سيقرر نجاحي أو إخفاقي في تحقيق تلك الطموحات هو أدائي الخاص وليست العوامل المتعلقة بلون بشرتي أو الطبقة التي أنتمي إليها أو جنسي. ففي مجتمع لا يتميز فيه شخص عن غيره ولا يعاني فيه أحد الإجحاف بسبب ظروفه الاجتماعية، يكون نجاح الأفراد أو إخفاقهم ناتجًا عن اختياراتهم ومجهوداتهم الخاصة". ينظر: نوفل الحاج لطيف، **جدل العدالة الاجتماعية في الفكر الليبرالي: جون راولز في مواجهة التقليد المنفعي** (بيروت: جداول للنشر والتوزيع، 2015)، ص 241.

في المجتمع. هي دعوة إلى حسن الضيافة التي نادى بها كانط في مشروعه للسلام الدائم، تعويضًا للمهاجر عن الشقاء والطرد اللذَين تعرّض لهما في بلده الأصلي، علاوة على التهميش والتحقير والذل الذي يتعرض له في بلد الاستقبال(31). فأقل ما يُفعَل في حقه الاعتراف به كيانًا له خصوصيته ومن حقه مزاولتها. ويحتاج هذا إلى تعاقد اجتماعي يصاغ بتوافق، يضمن حق الجميع في ممارسة هويته بعيدًا عن أشكال اقتتال الكل ضد الكل. فهل يستطيع التعاقد الاجتماعي بلوغ الاعتراف الاجتماعي؟

1. تحدي هوبز: التعاقد الاجتماعي ومَواطن ضعفه

السياسة محاولة للبحث عن خير الفرد/ المواطن والمدينة، بغض الطرف عن انتماءات الأفراد الحزبية أو اللغوية أو الدينية أو الإثنية؛ إذ يطرح في أفق المدينة سؤال التعايش والتكافل بإلحاح أكبر. لهذا يتقدم ريكور خطوة تجاه الاعتراف في المجال السياسي بعد أن عالجه اجتماعيًا، وذلك من خلال نموذج توماس هوبز Thomas Hobbes (1588–1679)، أو تحدي هوبز Le défi de Hobbes الذي قدّم حالة الطبيعة على شاكلة نكران أصلي مشدود بصراع القوى بين كائنات بشرية، تدفعها شهوة البقاء لحرب الكل ضد الكل، على اعتبار الإنسان كائنًا عدوانيًا بالطبع. تسوق هذه الطبيعة العدوانية الفرد إلى الإذعان للشروط القاسية التي يفرضها عليه الحاكم في العقد الاجتماعي، ليستنتج ريكور أنّ العقد الاجتماعي إفراز طبيعي لحالة التوجس من الموت العنيف، وإحلال للسلام مكانها، أي تنقية الجو من النكران، ومن ثم الاعتراف لكل شخص بحقه في الحياة والحرية، داخل إطار القانون المسطّر باتفاق الشركاء (الحاكم والمحكوم) وتعاقدهم، وتنازلهم عن بعض حقوقهم للتعايش. فالعقد الاجتماعي عند هوبز تخلٍّ وتعطيل لمجموعة من المؤهلات والقدرات الأصلية، وجدت في حالة الطبيعة كالقوة على الإيذاء، والحرية المطلقة.

تأسيسًا على ما سبق، يستشف ريكور نقيصة في حق العقد الاجتماعي لهوبز يسميها "تحدي هوبز"؛ كونه يرسخ التفاوت بين المتعاقدين ويزيد في تبعية أحدهم اللامشروطة للآخر. والأشد إرعابًا أنه يقنن هذه العلاقة اللامتكافئة بالقانون، ويوثقها بعقد اجتماعي يشكل مركز اتفاق الطرفين المتنازعين. وبهذا العقد أنتج هوبز تلك الشقّة، وزاد في حجم التباعد بين الطرفين، وقلل من حجم الثقة بينهما، ورفع حالة التوجس بينهما، وخلق جوًّا من النفاق بين الحاكم والمحكوم (يقال كلام في الظاهر يناقض كلام الباطن)(32). إنه إعطاء مجاني من جانب وأخذ مجاني من جانب آخر(33)، بالتخلي والتنازل والتوكيل من عناصر عديدة لعنصر واحد هو رأس الدولة. هنا ينبثق تحدي هوبز من حالة تناقضية، منشؤها طبيعي يتأسس على الصراع إلى حدّ الموت في حالة الطبيعة، وبناؤها تعاقدي لاأخلاقي غير متكافئ ولا يضمن المساواة بين الحاكم والمحكوم. يكتب ريكور في هذا السياق:

(31) يمكن العودة في هذا الصدد إلى رواية: سعود السنوسي، **ساق البامبو** (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2012). تحكي عن شاب مختلط الدماء، من أب كويتي وأم فلبينية خادمة، أحبها أبوه الكاتب وتزوجها وأنجب منها بطل الرواية عيسى في الكويت وجوزيه في الفلبين. عاش حياة الإنكار والتنكر، وقاسى تجربة الذل، "عاش مطأطئ الرأس"، فلم يعترف به من طرف عائلته الكويتية ولم يحقّ له الانتساب إليهم. يشبّهه الكاتب بنبتة البامبو التي تعيش وحدها وتموت وحدها.

(32) يمكن مراجعة كتاب: جيمس سكوت، **المقاومة بالحيلة، كيف يهمس المحكوم من وراء ظهر الحاكم**، ترجمة إبراهيم العريس وميخائيل الخوري (بيروت: دار الساقي، 1995).

(33) Ricœur, p. 265.

"فما هو موضع انشغال لدى هوبز ليس العدالة وإنما الأمن"[34]. الحالة البدئية (الحالة الطبيعية) لهوبز حالة خوف من الموت، تدفع إلى التقاتل والتطاحن الأعمى الذي لا مبرر له إلا حفظ البقاء للأقوى والأقدر جسميًا (عضليًا)[35]. تحذر سلطة الحاكم من عودة هذه الحالة من الاقتتال، وتتغذى بها لتضمن استمرارها في الحكم، أي إنّ مشروعيتها مستمدة من التحذير من ويلات العودة إلى الاقتتال والتصارع الدموي.

2. هيغل والخلل في الهوية: التعارف وتجربة الاحتقار

يتحول الإنكار الهوبزي في شخص الحاكم المتسلط الذي لا يمثل في شخصه كل الإرادات الخاصة. يجمع في يده كل السلط، قلنا يتحول إلى اعتراف، ومعه ننتقل من الظلم إلى العدالة من الوحدة إلى التعدد. وذلك هو المسار الثاني الذي سلكه فريدريك هيغل حيث يلاحظ التضايف بين صعيد الظلم والاعتراف أو ما يسميه أكسل هونيث تجربة الذل والعدالة التي أدت إلى مجتمع الحرية[36] أو المجتمع الديمقراطي الذي يحمل كل هموم الأفراد للمجال العام ولمؤسساته التمثيلية، ولا يقصي أي مكوّن كيفما كانت مكانته الاعتبارية في المجتمع[37]، بقدر ما يسمح بالتدافع والصراع في استعادة ضمنية للصراع الذي جرى بين العبد والسيد؛ إذ رغم تفاوتهما وتعارضهما في المكانة والقيمة ونظرة كل منهما إلى ذاته، فإنهما يلتقيان في رغبة كل منهما في نيل الاعتراف من الآخر[38]. ينقل هيغل، في نظر ريكور، الصراع من منظور بيولوجي (الصراع من أجل البقاء) إلى المنظور الأخلاقي (الصراع من أجل الاعتراف) من المعنى الكوني إلى الخصوصي[39].

(34) ريكور، **العادل**، ج 1، ص 94. لا يعتقد ريكور إمكان معالجة الباثولوجية أو الحالات المرضية التي يعج بها المجتمع المعاصر، مجتمع الإنسان ذي البعد الواحد، فقط بتحقيق الأمن وضمانه على كل الصُّعد، وإلا ما دور القانون والتشريع؟ أليس هو المعالجة؟ يقول ريكور: "يبدو كامل الجهاز القانوني مشروعًا ضخمًا لعلاجات الأمراض الاجتماعية، في كنف احترام اختلاف الأدوار". المرجع نفسه، ص 591. إذ لكلٍّ دوره في المجتمع المعاصر، فيجب ألّا يُختزل المجتمع في رجل الشرطة والأمن.

(35) بهذا المعيار يقصي هوبز الضعيف والعاجز أو غير القادر على القيام بما يقوم به الإنسان السوي، ولم يلتفت هوبز إلى أنّ لكل فرد وظيفة في المجتمع. إنه رؤية أخرى للعالم. يقول ريكور: "في قراءة سلبية، يعني اللاسوي النقص والقصور، وهو يعني في قراءة إيجابية تنظيمًا مغايرًا له قوانينه الخاصة. نعم، إنها بنية أخرى للعلاقة بين الحي ووسطه. وعلى أساس هذه البنية المغايرة سنمفصل في النهاية مسار الاحترام الراجع إلى هذه الكيفية الأخرى للوجود في العالم". ريكور، **العادل**، ج 2، ص 548. يطالبنا ريكور باحترام هذه الكيفية الوجودية المختلفة عنا وألّا نهمشها. يقول أيضًا: "يسعى المجتمع إلى تجاهل وإخفاء وإقصاء معوقيه. ولم؟ لأنهم يمثلون تهديدًا أصمّ، وتذكيرًا مقلقًا بالهشاشة وبالعرضية وبالمائتية؛ لأنهم يمثلون اللحظة الميتة التي لا تحتمل". المرجع نفسه، ص 550.

(36) Louis Carré, *Axel Honneth: Le droit de la reconnaissance* (Paris: Michalon Editeur, 2013), p. 30.

(37) Ibid., p. 277.

(38) ألكسندر كوجيف، **مدخل لقراءة هيغل**، ترجمة وتقديم عبد العزيز بومسهولي (القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2017)، ص 238. يقول كوجيف: "فإن ما يتم الاعتراف به كونيًا من قبل الآخرين، من قبل الدولة، من قبل السيادة بما هي كذلك ليس هو العمل، ولا هو شخصية العامل، ولكنه فوق ذلك كله، هو الإنتاج اللاشخصي للعمل. بقدر ما يعمل العبد فإنه يظل عبدًا، أي بقدر ما لا يعرض حياته للخطر، بقدر ما لا يخوض صراعًا من أجل فرض قيمته الشخصية على الدولة، بقدر ما لا يتدخل بفعالية داخل الحياة الاجتماعية، فإن قيمته الخاصة تظل ذاتية تمامًا: هو وحده من يعترف بها. إن قيمته إذًا هي فقط خاصة". المرجع نفسه، ص 253.

(39) Ricœur, p. 277;

يقول كمال بومنير: "بعبارة أخرى فإن مفهوم الصراع بحسب هونيث لا يعبر الصراع كوني، أي الحرب ضد الكل، قصد الحفاظ على الذات وتحقيق الغلبة والانتصار على الغير، وإنما هو صراع ذو طابع عملي؛ لأنه وسيلة، أو الإجراء الذي تبحث الذات من خلاله عن اعتراف الغير بهويتها الخاصة والمتميزة". كمال بومنير، **أكسل هونيث فيلسوف الاعتراف** (بيروت: منتدى المعارف، 2015)، ص 45.

يدخل هيغل مفهوم السلب في حركة الاعتراف المعاكسة التي تحتاج إلى قوى للتدبير والحكم، وهي هنا الدولة، تتوجه إلى القضاء على العنف، والسرقة، والإذلال، والإهانة، وغير ذلك، باعتبارها إنكارًا للاعتراف، واستقواء بالكونية مقابل الخصوصية. وللتنميط والتسطيح محل الاختلاف والعمق. يقول ريكور: "إن هذا الشكل في الأنطوثيولوجيا Ontothéologie [علم يهتم بالدراسة النقدية لقضايا الدين] يعيق التكاثر البشري عند الظهور بوصفه المرجع الأعلى لعلاقات التكافل"[(40)]. يستبدل هيغل علاقات العنف والنزاع بعلاقات الحب والتضامن. فمع ظهور الصراع من أجل الاعتراف، تكاثر النوع البشري كمًا واختلف كيفًا. وبلغة هيغل بلغنا الروح المطلق، حينما باتت الذات قادرة على إدراك ذاتها من خلال الآخر. لحظتها حققنا الوحدة المسكونة بالاختلاف والهوية المختلطة بالمغايرة. أمسى المواطن ذاتًا كونية تنتمي إلى أفق الإنسانية المفتوح، المساوي لكل الذوات، ينبذ حصره في أقنوم متغير ينزله منزلة المواطن من الدرجة الثانية[(41)]؛ إذ في هذا مسّ بكرامة الفرد أو الجماعة، واعتراض على حقه في الوجود الفردي المستقل وسط الجماعة. وفي هذا الصدد، يجب الاعتراف بأنّ المجتمعات تتقدم وتتطور على أساس الأقليات والمهمشين والمقصيين[(42)]، حينما تقام لهم علاقات داخل المجتمع، ويسمح بتفاعلهم معه على أساس هويتهم وثقافتهم، أي حينما يكون لهم حق الوجود بذواتهم وبكيانهم وخصوصيتهم؛ إذ الاعتراف يرفع الظلم والتحقير والنبذ والإقصاء، ويُظهِر في مقابله المساواة والكرامة والحرية، ويمكّن الفرد من فردانيته، ويجعله يسكن بيته (هويته) بافتخار وبلا خوف من أن يهدمه أحد، فيجد نفسه محفوظًا، مرحّبًا بإنِّيته وبكيانه بإطلاق.

لا يرى ريكور نفسه إلا مستفيدًا – في بناء هذا التصور – من أكسل هونيث وكتابه **الصراع من أجل الاعتراف** لكنه يقترح الإدلاء بعدة اعتبارات تكميلية، تمنح تجارب الاعتراف بعدًا سلميًا.

صيغ منظور هونيث على أنقاض نظرية هوبز، المكونة من التنافس والحذر والفخر أو الكبرياء. فبدلًا من الصراع حتى الموت، يضع هونيث الصراع من أجل الاعتراف. ومكان الثلاثي المؤسس لهذا الصراع الهوبزي – نقصد التنافس والحذر والكبرياء – يبسط هونيث الثلاثي: الحب والقانون والتضامن. فالحب علاقة قبل – اعترافية من نمط علاقة الأم بالطفل، يحضر فيها الانصهار الوجداني في البداية ثم الانفصال بينهما في النهاية؛ ليصبح في إمكان الطفل تحقيق رغباته في غيابها. فالحب بينهما سيرورة من الاعتراف المتبادل لحاجة كل منهما إلى الآخر[(43)]. كل واحد منهما في حاجة

(40) Ricœur, p. 283. وما بين معقوفين إضافة من الباحث للتوضيح.

(41) شارلز تايلور، **سياسة الاعتراف**، ترجمة عبد الرحيم الدقون (الدار البيضاء: عقول الثقافة للنشر والتوزيع، 2018)، ص 37. يقول أيضًا في هذا الصدد: "مع سياسة المساواة في الكرامة، يُنتظر مما أنجز أن يكون هو نفسه كونيًا، وهو مجموعة متطابقة من الحقوق والتفضيلات؛ ما يُطلب منا الاعتراف به، مع سياسة الاختلاف، هو الهوية الفريدة لهذا الفرد أو لهذه الجماعة، ما يميزه عن كل الآخرين. الفكرة هنا بالضبط هي أن الطابع المميز الذي تم تجاهله والتغاضي عنه، بتذويبه في هوية مهيمنة أو أكثرية. وهذا الاستيعاب كان هو الخطيئة الكبرى في حق مثال الأصالة". المرجع نفسه، ص 37.

(42) المرجع نفسه، ص 75.

(43) هونيث، ص 180.

ملحّة إلى الآخر، ولكل منهما دور في مساعدة الآخر على اكتشاف ذاته؛ الأم بصفتها أمًا والطفل بصفته طفلًا[44]، في استقلالٍ وانعتاق ذاتيَين من تبعية أحدهما للآخر أو على الأقل تتحول التبعية المطلقة تبعية نسبية، فلا يوجد شعور بالإهانة أو التنكر (نقيض الحب).

يخوض ريكور في حديث عن العائلة وما يجمعها من اتصال نسلي، بفضله يمنع إتيان المحارم بين مكوناتها، كالأب والبنت والأخ والأخت. وسبب المنع والتحريم الاجتماعي والقانوني والأخلاقي راجع إلى ضرورة بناء علاقات جديدة، تشيَّد على الاختلاف والمباينة، أي نقل الحياة، ومعها الميراث الوراثي من كيان عائلي إلى آخر. إنه فِعلٌ يمدِّد العائلة ويفتحها على خصائص بيولوجية جديدة قائمة على الاختلاط. فالمولود الجديد على تلوّنه يُمنح اسمًا اجتماعيًا ولقبًا عائليًا، فيقال: ابن فلان. وبدوره يسمح له هذا النظام بنقل هذا الإرث للابن: "مفاد القول أنه لأجل أني اعتُرف بي ابنًا أو بنتًا لفلان، فإني أعترف بذلك بدوري"[45]، لأن المنقول يمثل جزءًا من ذاته، إنه هو بيته ومسكنه. ولأجل ذلك يطلب من الناس احترامه وتقديره بالاعتراف به، ليس رمزيًا فقط، بل إنّه قانوني وحقوقي أيضًا؛ فكل شخص قادر على تطوير حياته الخاصة ورسم معالمها بمساعدة الجماعة مع الحفاظ على استقلاله، فما هي إلا مجرد مرشد ومعين. وبناء عليه، يستلزم توسيع الحقوق لإغناء القدرات الفردية والاغتناء منها بصرف النظر عن كونها حقوقًا مدنية أو سياسية أو اجتماعية، وبغض الطرف عن كونها سالبة أو موجبة. فدورها متجسد في حماية الفرد من الانتهاكات التي قد ترتكبها كيانات الدولة والفئات الأكثر تمثيلية من جهة، ومن جهة أخرى تضمن للواحد من الناس نصيبه من الخيرات بتوزيعها بحسب الاستحقاق والمشاركة في الإنتاج والخصاصة (الفئات الهشة، ذوو الاحتياجات الخاصة، وغير ذلك). وبهذا تضمن مشاركة جميع الإرادات الحية في صيرورات تطوير المجتمع وتكوين الإرادة العامة التي يسميها تشارلز تايلور Charles Taylor سياسات الاعتراف[46].

يعتقد تايلور أنّ ما وصلنا إليه اليوم من ثقافة وتقدم اقتصادي مدينون به لجميع الثقافات وعديد الفئات التي شاركت بقسطها ومجهودها وملكاتها وقدراتها[47]. فلكل الحق في المشاركة في صنع القرار العمومي ووضع الحقوق وصياغة التشريعات. يجب أن يشعر الفرد بمواطنة كاملة، ويحس بفخر الانتماء إلى وطنه وجماعته. يمسي تحقق المجتمع أفقًا خصبًا للتنوع الأكسيولوجي وللتقدير العام لكل الذوات. من شأن هذا أن يوصلنا إلى التقدير الاجتماعي للجميع فيعمّ الحب والصداقة، الأمر الذي في إمكانه تزويدهم بالثقة بالنفس وبالأمن العاطفي.

(44) نظرة هيغل نفسها؛ السيد يكتشف نفسه سيدًا من اعتراف العبد بعبوديته وسيادة سيده، والعبد يكتشف عبوديته من حاجة السيد إليه ومحافظته عليه اعتراف بعبوديته. ومن الغريب أن يحتاج السيد إلى اعتراف العبد. ألا يحوّله إلى سيد؟ يقول كوجيف: "هنا يكمن انعدام الرضى، ومأساة وضعيته. فالسيد خاض صراعًا، وخاطر بحياته من أجل الاعتراف، لكنه لم يحصل سوى على اعتراف لا قيمة له، لأنه لا يمكن أن يرضى إلا بأن يكون الطرف الذي اعترف به جديرًا بأن يعترف به". ينظر: كوجيف، ص 51.

(45) Ricœur, p. 304.

(46) هونيث، ص 53؛ سن، ص 497.

(47) تايلور، ص 75.



يوسع ريكور، على غرار هونيث وتايلور، المجال الاجتماعي، فيضمن الوجود وحظوة الحضور لكل الذوات والأشخاص، فيصبح الجميع فسيفساء سيمولاركية (نسخًا لا أصولًا) تفيد التعدد والتنوع، ممثلة بكل القوى الاجتماعية. يسوقنا ريكور لإعادة النظر في مدى معيارية القيم الغالبة، ومدى تمثيلها جميع فئاته، علاوة على معيارية تقويم الإنجازات الفردية إلى حد أن يصار إلى كبح الإنجازات الفردية والقيم الخصوصية، لا لشيء إلا لأنها لا تتوافق وهذه المعايير. ألّا تعدّ هذه المقاييس مانعًا يحارب التفوق ويقتل الإبداع والتنوع والاختلاف؟

تلمّس ريكور فسادًا على مستوى المعايير، أو فلنقل أصاب تلك المعايير جمود وتصلّب، حتى لم تعد قادرة على الاستجابة لتطلعات كل الأفراد والفئات. وفي هذا الإطار يدخل ريكور في حوار نقدي مع الجماعاتيين والفردانيين، لا سيما أنه يعيب عليهم نزعتهم إلى تعميم نموذج جاهز للتطبيق في مناطق أخرى (ما يطلق عليه بالأمركة)، أعمتهم هذه النزعة عن الاختلافات والتمايزات الاجتماعية، فسعوا لمسحها وإزالتها ومحاربتها بكل الأشكال. وبذلك ضيّعت رصيدًا ثقافيًا خصبًا، وسلّمته للانقراض، متنكرةً لدوره المحوري في بناء المشترك البشري. فالغلبة ومفاعيلها دائمًا حاضرة في الجسم البشري، تحدد مآل الصراع، وتعترف فقط بثقافة الأسياد الأقوياء (الرجل الأبيض، الغني)، وتهمش ثقافات العبيد (السود، النساء). تعتبرهم أناسًا ناقصي الأهلية، معوقين اجتماعيًا، يمثلون عبئًا يثقل كاهله. فلا هي تنظر إليهم ولا هي تعترف بثقافتهم. يصرح ريكور في هذا الشأن: "يسعى [المجتمع المعاصر] إلى تجاهل وإخفاء وإقصاء معوقيه. فلِم يحصل إقصاؤهم؟ ألأنهم يمثلون تهديدًا أصم، وتذكيرًا مقلقًا بالهشاشة وبالعرضية؟ أم لكونهم يمثلون لحظة تذكير قوى المجتمع بعدم تحمّل مسؤوليتها في تطوير ميولهم فيحدث أن يقع إخفاء الزائغين اللاأسوياء (في المستشفيات والمناطق المهمشة) كما يقع إخفاء المنحرفين المعاقبين جنائيًا"[48]؟ وشقاء هؤلاء وذنبهم أنهم لا يتوفرون على ما يتوفر عليه غيرهم. وتلك الرؤية، تنتج وعيًا شقيًا منخورًا من الداخل، عاجزًا عن الإسهام الفعال في المجتمع، ضائعًا بلا أفق، ومستعدًا للتضحية بنفسه من أجل أن يعترف به، فيستخدم كل الأساليب المشروعة وغير المشروعة.

3. الصراع من أجل الاعتراف وحالات السلام

يعتبر الصراع من أجل الاعتراف مرسخًا لحالات السلام، يقدّمها حلًا لتجويدها وتهذيبها، ويدفع الأفراد الذين عاشوا ويلات الصراع إلى اختيار الاعتراف سلميًا كما حصل لألمانيا بعد الحرب العالمية الثانية، ولدول أوروبا الشرقية، كالمجر والبوسنة والهرسك. لعل هذا الوعي بأهمية الصراع ودوره الإيجابي في ترسيخ حالة السلام، من شأنه أن يرفع الموانع الحائلة دون انتشار السلام بوصفه أرقى ما بلغه الاعتراف في أشكاله الثلاثة: الصداقة philia، والأيروس eros، والمحبة agapé؛ إذ الاعتراف رابطة تجمع طرفين أو ذاتين على أساس الصداقة، فالصديق اعترف بحاجتي إليه. والأيروس رابطة غرائزية تدفع الإنسان إلى الاعتراف بحاجة إلى الاستمرار بصفته نوعًا من خلال ذات أخرى (الذكر يحتاج إلى أيروس للأنثى والعكس صحيح). أما المحبة فرابطة

(48) ريكور، **العادل**، ج 2، ص 550. بتصرف، وما بين معقوفين من عند الباحث.

وجدانية تدفع صاحبها إلى التعلق بمن يحب والاستعداد للتضحية من أجله، وهي أقصى أنواع الاعتراف.

يلاحظ أنّ الاعتراف نوع من المبادلة العادلة؛ تحفظ حقوق الطرفين وكرامتهما، وتستلزم عطاء الطرفين بقدر أخذهما. وهذا هو مقتضى العدل باعتباره علاقة متوازنة ومتكافئة. ومن العدل أن لا تظل هذه العلاقة الاعترافية محض علاقة قانونية، بل لا بد لها من علاقة إنسانية مبنية على أن المحبة يعامل فيها الشخص بوصفه غاية في ذاته، لا وسيلة تبلغ أحد الطرفين مصالحه على حساب الآخر. ومن الاعتدال أن يغلف الحب بالتوازن بين طرفين يعترف كل منهما بقيمة الآخر وحاجته إليه. فالحب عطاء من دون انتظار للأخذ، وبذل وإيثار في سبيل من نحبّ. ولعل هذا بالضبط ما نجد له أشباهًا ونظائر عند مارسيل موس Marcel Mauss (1872–1950) الذي يتساءل: "ما القوة التي يتضمنها الشيء الموهوب، والتي توجب على المتلقي الرد بالمثل؟"[49]. يعود موس إلى مجموعة من المجتمعات من قبيل الماوري maori، حيث الهبة (البولاتش Polach) تُستخدم سلطةً للحكم، وتسهم في نشوء الطبقية بين الواهبين. الهبة ليست هدية بريئة، بقدر ما هي توريط للموهوب في التبعية والمديونية والعبودية. ولعتق رقبته يلزمه تقديم هبة أكبر ممّا قدمت إليه. فتنتقل التبعية والعبودية إلى الأول، وهكذا. يستنتج موس أنّ الهبة في هذه المجتمعات الأرخية (مجتمع تقليدي يقوم على الصيد) شكل من الصراع الخفي والسلمي على الاعتراف، يدفع عنها العنف والاقتتال[50]، ويستفيد منها كامل المجتمع الذي يزجّ به في لعبة الهدايا والهدايا المضادة، خوفًا من أن تلحقه لعنتها أولًا. وثانيًا لا تكتمل الهدية إلا بردّ مثلها أو أحسن منها؛ الأمر الذي يدفع إلى التساؤل: أليس الاعتراف بالهدية بردّ مثلها هدمًا لها بما هي هدية مجانية؟[51]

تقدّم الهدية المجانية نفسها بوصفها صيغة من صيغ التقارب والتزلّف بين المتهادين، فتصوِّر نفسها كرمًا غير محدود، ونكرانًا مطلقًا للذات التي لا تنتظر الرد، لكنها لا تكتمل إلا بردّ مثلها أو أحسن منها؛ الأمر الذي يلغي مجانيتها؛ ليجعلها نوعًا من الثأر والانتقام السلمي. أعطيك أكثر وأعز وأغلى ما أملك؛ لأستعبدك وأسيطر عليك، فتصبح مدينًا لي بحياتك وببقائك، وتتضاءل مكانتك الاجتماعية، وتنحدر لتصبح عبدًا لي إلى أن تحرر رقبتك، بأن تمنحني هديةً أكبر وأحسن وأفضل مما منحتك حينها، فأمسي أنا مدينًا لك وعبدًا تابعًا لسلطانك. من ثمة، فالهدية غير بريئة، وقوّتها في أن تجري مجرى التبادل، وتسلك سبل العطاء السلمي الذي يعترف بالمعطي الكريم؛ إذ كل من تنعّم بخيراتي يمسي مدينًا لي، وكأني أستثمر مالي أو أدخره. وفي هذا النظام البولاتشي، المعطي أكثر، هو من يستحق رئاسة القبيلة،

(49) مارسيل موس، **مقالة في الهبة، أشكال التبادل في المجتمعات الأرخية وأسبابه**، ترجمة محمد الحاج سالم (طرابلس: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2014)، ص 21. يعود بول ريكور إلى هذا النص قصد التأسيس لفلسفة الاعتراف من داخل حقل العلوم الإنسانية خصوصًا في الأنثروبولوجيا. حيث يلاحظ أنّ الهبة صيغة من صيغ التبادل القائمة على الاعتراف الفردي والجماعي من قبائل الماوري لمن يعطي أو يهب أكثر من طرف من يأخذ هذه الهبة (البولاتش)، في إعادة غريبة لجدلية العبد والسيد الهيغلية من طرف موس.

(50) المرجع نفسه، ص 196–197.

(51) Ricœur, p. 355.

ويُعترَف بمكانته العالية، فيطاع ويخضع له الكل؛ لكونه أكرمهم وأكثرهم إحسانًا، وكل مكونات القبيلة مدينة له. وعلى من أراد انتزاع المشيخة منه أن يعطي أكثر ويقدّم المزيد من الهدايا. وهكذا دواليك. فهو كرم وإحسان غير بريء وغير مجاني؛ لأنه مصحوب بردّ الدين والهدية بأحسن منها. هي، إذًا، علاقة تجارية مهادنة، بلا خاسر أو رابح، وبلا ثمن Sans prix؛ فأنا أعطيك هدية مادية، ولا أنتظر منك مقابلًا ماديًا لها بل رمزيًا، أي إنني بصفتي معطيًا ومحسنًا أريد منك أن تعترف بما قدّمته لك، فحسب، وتعترف بعطائي وإحساني. فأنا مدين لك. ومتى طلبت منك شيئًا، فواجبٌ عليك تأديته (لذا، كثيرًا ما يُنظَر في مجتمعاتنا بعين الحذر لمن يهديك شيئًا). فهل يحتاج الاعتراف لكل هذه التضحية بالمال وبأعز وأثمن ما يملك في شكل هدية؟ هل هو مهم وضروري إلى هذه الدرجة؟

خاتمة

سعى ريكور منذ البداية ليقطع مع فلسفة الاعتراف الاجتماعية مع كل من هونيث وتايلور، عندما أسس نظريته للاعتراف على المحدد الفلسفي خالصًا، في شكل الاعتماد على المعجم، باستخلاص تحديد للاعتراف، ومن ثمة بناء نظريته من مخزونه، بإعادته إلى العقلانية مع رائدها ديكارت عن طريق إعادة تأويله للكوجيتو المجروح، وتدعيمه، وتقوية رصيده بالتعرف إليه باعتباره ذاتًا عاقلة واعية تتحمل مسؤولية فعلها، وقادرة على القول والعمل. ولعل هذا شكّل أوّل المنجزات الهيرمونيطيقية لريكور، بإعادة الثقة لفلسفة الوعي. وهو ما لا يتفق وفلسفات الاعتراف التي بدأته من هيغل في نظرية جدل العبد والسيد.

نستخلص أيضًا أنّ للاعتراف بعدًا معرفيًا، تتعرف فيه الذات إلى ذكرياتها بوصفها جزءًا من الذات الفاعلة التي تتحمل مسؤولية فعلها، فيترتب على ذلك إثابتها أو عقابها، ولعل هذا الجانب هو الذي شهد تطور النظريات الحقوقية التي بنته على أساس القدرة على الفعل والاختيار، والأهم، بحسب ريكور، أن هنالك ذاتًا ينسب إليها الفعل.

يتوقف ريكور عند هيغل ليصوغ نظرية الاعتراف انطلاقًا من جدل السيد والعبد ومن الصراع الدائر بينهما والذي ينتهي رمزيًا باعتراف كليهما بحاجته إلى الآخر وضرورة وجودهما معًا؛ الأمر الذي يعبر بهما من الاقتتال إلى التعايش السلمي، فيضمن لكل طرف حقوقه ويلزمه بواجبات. والقضاء على الصراعات والنزاعات، وهو هدف عامّ من أهداف نظرية الاعتراف، شكّل إتمامًا لمنظومة حقوق الإنسان، وإصلاحًا للنظام الديمقراطي القائم على حكم الأغلبية؛ من أجل تحقيق نظام تعددي تمثيلي تشاركي، يضمن لكل الفئات والألوان والإثنيات المشاركة الفاعلة المعترف بها وبقيمتها. ولعل هذا ما لم تلتفت إليه نظرية بول ريكور، فظلّت رهينة المقاربة الفلسفية والمعجمية والقاموسية الخاصة باللغة والفلسفة الفرنسيتين؛ ما يفسر البدء من فلسفة ديكارت وجعلها أساس نظرية الاعتراف، وكأنه نوع من الإقصاء لباقي اللغات والفلسفات في الإسهام الفعلي في هذه النظرية.

فما أحوجنا اليوم، نحن مواطني الدول العربية، إلى التشجيع على سياسات الاعتراف والعمل بمستلزمات التعدد الثقافي، لا سيما أنّ دولنا عامرة بالإثنيات والأقليات التي تشكّل فسيفساء لا يستفاد

منها واقعًا، بل يُعمَل على وأدها، بل استخدامها ورقةً سياسية لتقسيم الدول، أو طابورًا خامسًا من جانب دول أخرى. ولهذا، تحتاج إلى الاعتراف بها وبكيانها، ومعاملتها معاملة الأغلبية نفسها، بل تخصيصها بحقوق تتناسب مع هويتها وثقافتها، وليس في هذا ما من شأنه أن يسبب أيّ ضرر للأغلبية، وفي دول العالَم ما يشهد على ذلك.

المراجع References

العربية

بومنير، كمال. **أكسل هونيث فيلسوف الاعتراف**. بيروت: منتدى المعارف، 2015.

تايلور، شارلز. **سياسة الاعتراف**. ترجمة عبد الرحيم الدقون. الدار البيضاء: عقول الثقافة للنشر والتوزيع، 2018.

ديكارت، رينيه. **العادل**. ترجمة محمد البحري [وآخرون]. قرطاج: المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون بيت الحكمة، 2003.

________. **الذات عينها كآخر**. ترجمة جورج زيناتي. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2005.

________. **حديث الطريقة**. ترجمة وشرح وتعليق عمر الشارني. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008.

________. **سيرة الاعتراف**. ترجمة فتحي إنقزو. مراجعة محمد محجوب. تونس: المركز الوطني للترجمة، 2010.

________. **التأملات في الفلسفة الأولى**. ترجمة وتقديم وتعليق عثمان أمين. سلسلة ميراث الترجمة 1297. ط 2. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2014.

الحاج لطيف، نوفل. **جدل العدالة الاجتماعية في الفكر الليبرالي: جون راولز في مواجهة التقليد المنفعي**. بيروت: جداول للنشر والتوزيع، 2015.

سكوت، جيمس. **المقاومة بالحيلة، كيف يهمس المحكوم من وراء ظهر الحاكم**. ترجمة إبراهيم العريس وميخائيل الخوري. بيروت: دار الساقي، 1995.

سن، أمارتيا. **فكرة العدالة**. ترجمة مازن جندلي. بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2010.

السنوسي، سعود. **ساق البامبو**. بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2012.

القيم إلى أين؟: مداولات القرن الحادي والعشرين. ترجمة زهيدة درويش جبور وجان جبور. مراجعة عبد الرزاق الحليوي. قرطاج: بيت الحكمة؛ اليونسكو، 2005.

كوجيف، ألكسندر. **مدخل لقراءة هيغل**. ترجمة وتقديم عبد العزيز بومسهولي. القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2017.

كيمليكا، ويل. **أوديسا التعددية الثقافية**. ترجمة إمام عبد الفتاح إمام. ج 1. سلسلة عالم المعرفة 377. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب،2011.

المصباحي، محمد [وآخرون]. **سؤال العدالة في الفلسفة السياسية المعاصرة**. الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية؛ دار أبي رقراق للطباعة والنشر، 2001.

موس، مارسيل. **مقالة في الهبة، أشكال التبادل في المجتمعات الأرخية وأسبابه**. ترجمة محمد الحاج سالم. طرابلس: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2014.

هونيث، أكسل. **الصراع من أجل الاعتراف، القواعد الأخلاقية للمآزم الاجتماعية**. ترجمة جورج كتورة. بيروت: المكتبة الشرقية، 2015.

الأجنبية

Carré, Louis. *Axel Honneth: Le droit de la reconnaissance.* Paris: Michalon Editeur, 2013.

Fischbach, Franck. *Fichte et Hegel La reconnaissance.* Paris: PUF, 1999.

Ricœur, Paul. *Parcours de la reconnaissance.* Paris: Gallimard, 2004.





موريس غودلييه

ترجمة: نصير مروة

ليفي ستروس

يتناول في قسمين، من خلال دراسته أهم مؤلفات كلود ليفي ستروس، مجالَي القرابة والأساطير؛ فيعرض في الأول نظم القرابة والزواج حول العالم وخصوصًا عند قبائل السكان الأصليين، فيصنفها ويحللها ويقارن بينها، ويرى أن المشترك بينها هو مبدأ واحد: تبادل النساء، أو الهبة. ثم ينتقل في القسم الثاني إلى تحليل الأساطير عند السكان الأصليين، ولا سيما في قارتي أميركا وأوقيانيا، ويربطها بمحاولة هذه الشعوب تفسير نشوء الكون والإنسان والطبيعة والظواهر المرتبطة بها، ثم يخلص إلى أن ثمة عملياتٍ للعقل البشري تقوم بإنتاج هذه الأساطير وفق ترسيمات تحكمها معادلة واحدة ابتكرها ليفي ستروس، سمّاها المعادلة الأم للأساطير.

لقد تمكن غودلييه من تطوير فهم أعمال ليفي ستروس، كونه كان مساعدًا له، فشكّل كتابه هذا سبرًا لأعماله ودراسة نقدية لأفكاره وتطورها، ومرجعًا لا غنى عنه لطلاب ليفي ستروس، والباحثين في الأنثروبولوجيا البنيانية عمومًا.

ترجمة

Translated Paper



سورية، 130x130 سم، مواد مختلفة على القماش، 2021

Syrian, 130x130 cm, Different materials on canvas, 2021

التسلم Received	التعديل Revised	القبول Accepted	المعرّف الرقمي DOI
2020-6-26	2020-7-11	2021-5-12	https://doi.org/10.31430/UWOO3432

جون غروندان | Jean Grondin*
ترجمة محسن الزكري | Mouhssin Zekri**

كونية التأويلية والبلاغة: مصادرها عند الانتقال من أفلاطون إلى أوغسطين في كتاب "الحقيقة والمنهج"***

Universality of Hermeneutics and Eloquence: Its Sources from Plato to Augustine According to Gadamer's Truth and Method

ملخص: لم يقرن هانز جورج غادامير كونية التأويلية بكونية البلاغة إلا بعد كتاب **الحقيقة والمنهج**. وتقترح هذه الدراسة فهم بواكير هذا التصور عبر الانتقال الحاسم الذي تحقق في **الحقيقة والمنهج** من أفلاطون إلى أوغسطين، أي من تصور للُّغة ذي نزعة منطقية إلى تقدير تجسّد للمعنى لا يزال بلاغيًا.

كلمات مفتاحية: التأويلية، البلاغة، غادامير، أفلاطون، أوغسطين.

Abstract: Hans–Georg Gadamer did not associate the universality of hermeneutics with the universality of rhetoric until after publishing *Truth and Method*. This article proposes an understanding of the beginnings of this conception by examining the decisive transition that took place in *Truth and Method* from Plato to St. Augustine; that is, from a conception of language as having a logical tendency, to an embodiment of meaning that remains rhetorical.

Keywords: Hermeneutics, Rhetoric, Gadamer, Plato, Augustine.

* مفكر كندي، متخصص في الهيرمينوطيقا والفينومينولوجيا وفلسفة الدين، من أهم أعماله: **المنعرج الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا** (2003)؛ **مدخل إلى فلسفة الدين: كانط ومشكلة الميتافيزيقا** (1989)؛ **مدخل إلى الميتافيزيقا** (2004)؛ و**كونية الهيرمينوطيقا** (1993).

Canadian Intellectual Specialized in Hermeneutics, Phenomenology and the Philosophy of Religion. His most Important Works Include: *Introduction to Metaphysics: From Parmenides to Levinas* (2012); *Hans–Georg Gadamer: A Biography* (2003); *Kant et le problème de la philosophie: l'a priori* (1989); *Introduction à la métaphysique* (2004); and *L'universalité de l'herméneutique* (1993).

** أستاذ اللغة العربية، عضو مشارك بمختبر التأويليات والدراسات النصية واللسانية.

Professor of Arabic, Associate Member of the Laboratory of Hermeneutics, Textual and Linguistic Studies.
zekri.mouhssin@gmail.com

*** نشر باللغة الفرنسية في:

Hans–Georg Gadamer, "Philosophes contemporains," *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 54, no. 213 (Septembre 2000), pp. 469–485.

مقدمة

تتمحور أغلب الخلافات التي أثيرت بسبب عمل هانز جورج غادامير Hans–Georg Gadamer (1900–2002)، حول ادعاء التأويلية للكونية Universalité. وعلى هذا النحو، اعتقد مفكرون شديدو التباين مثل يورغن هابرماس Jürgen Habermas، وجاك دريدا Jacques Derrida (1930–2004) ضرورةَ الاعتراض على أطروحة غادامير، وذلك بالتساؤل عمّا إن كان، فعلًا، كلّ شيء "قابلًا للفهم"، أو قابلًا للصياغة اللغوية. ويبدو أن كونيةً أشد صرامة توجد، بالنسبة إلى أحدهما، كامنة في نقد الأيديولوجيات، وبالنسبة إلى الآخر، في التفكيك. لكن الخيارين يشتركان في التشكيك في المعقولية Intelligibilité الممنوحة باسم مساءلة نقدية تنصب على شروط المعقولية "المكبوتة" بدرجات متفاوتة (يستلهم هابرماس ودريدا كلاهما معجم التحليل النفسي). ونستطيع مع ذلك أن نتساءل عمّا إن كانت كونية التأويلية توجد هكذا مكبوتة أو منتهكة. ما الذي يمثله بالضبط ادّعاء الكونية هذا؟ وهل حظيت، فعلًا، بصياغة واضحة في **الحقيقة والمنهج**؟

نعلم على كل حال أن غادامير، بعد فراغه من **الحقيقة والمنهج**، كثيرًا ما ربط هذه الكونية بكونية البلاغة[1]. لا يوجد ذلك التقارب على هذا النحو في **الحقيقة والمنهج**. سأشرح في ما يأتي معنى هذا الربط بين التأويلية والبلاغة ودافعه، والذي حضّر له العمل المركزي لغادامير من دون بسْطه، بعدُ، على نحو تام. لم يكن القصد الموجِّه للكتاب سوى فتح أو إعادة فتح موضوع اللغة كما هو، ضدًّا لما يعدّه غادامير "نسيانًا للّغة" في تاريخ الفكر الغربي. وعلى هذا النحو أدى كتاب **الحقيقة والمنهج** *Wahrheit und Methode* (1960)، باستلهام تأملات القدّيس أوغسطين، إلى إعادة اكتشاف البلاغة التي تنتهي كونيتها إلى توضيح، إن لم يكن إلى دعم كونية التأويلية. ومن أجل إبراز هذا الحراك الجوهري بالنسبة إلى عمل غادامير، ستهتم هذه الدراسة بآثار الانتقال من أفلاطون إلى أوغسطين الحاسمة على التأويلية. لا يتعلق الأمر بمحاورين عشوائيين لكتاب **الحقيقة والمنهج**. إن أفلاطون الذي يضعه غادامير في مقابل أوغسطين، يظهر بالفعل في ذلك الكتاب بوصفه أكبر ممهِّد لنسيان اللغة الذي قد يكون ميّز تراث الفكر الغربي برمّته. وعند الفصل المخصص لمفهوم "اللوغوس والكلمة Verbum" في **الحقيقة والمنهج**، لم يشأ غادامير، وعلى نحو فيه مبالغة بارعة، أن يعترف إلا باستثناءٍ واحد لنسيان اللغة هذا، وهو المتمثل في الفكر المسيحي للتجسد Incarnation، على النحو الذي يدافع عنه أوغسطين بخاصة: "يوجد مع ذلك فكر غير يوناني منح لوجود اللغة حقَّه، بحيث لم يكن نسيان اللغة في الفكر الغربي مطلقًا. إنه الفكر المسيحي حول **التجسّد**"[2]. وعلى الرغم من نيل هذه الأطروحة معنىً مذهلًا في الانتظام المثير للكتاب، فإن معناها يمكن أن يكون أي شيء باستثناء أن يكون بَدهِيًّا. وإذًا، ما "نسيان اللغة" هذا الذي يتخذ، نسبيًا، في كتاب غادامير، ما يتخذه نسيان

(1) Hans–Georg Gadamer, *Gesammelte Werke* (Tübingen: J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1986), vol. 2, p. 111; Hans–Georg Gadamer, *La philosophie herméneutique*, Jean Grondin (trad.) (Paris: PUF, 1996), pp. 110–111; Hans–Georg Gadamer, *Langage et vérité*, Jean–Claude Gens (trad.) (Paris: Gallimard, 1995), pp. 192, 195.

(2) Hans–Georg Gadamer, *Vérité et méthode*, Pierre Fruchon & Jean Grondin & Gilbert Merlio (trad.) (Paris: Seuil, 1996), p. 441.

الوجود في فكر مارتن هيدغر Martin Heidegger (1889–1976) والذي يبدأ هو الآخر بالنسبة إليه مع أفلاطون؟

يعني نسيان اللغة أساسًا أن التراث الفلسفي أراد دائمًا تجاهل الرابط الرئيس بين الفكر والنسيج المسبق للغة (وطبعًا، كان هذا هو موضوع علم الكتابة[3] Grammatologie لدى دريدا أيضًا). سؤال الرابط بين اللغة والفكر قد يكون استُبدِل هكذا بسؤال الرابط بين الفكر والعالم، فوجدت اللغة نفسها قد اختُزلت إلى أداة من أجل التعبير عن الفكر. وإنّ النزعة الاسمية Nominalisme التي تنحو إلى اختزال الأسماء في تعيينات للكائنات الفردية كي تجعل منها علامات على فكر منطقي أو صوري Noétique، بالأساس، لا تمثل بالنسبة إليه إلا العبارة الأكثر صراحة عنه. الفكر الغربي كلُّه، وبنزعته الاسمية المستترة، باستثناء أوغسطين، انتهى إلى نسيان للغة بالنسبة إلى غادامير. الاستثناء الأوغسطيني هو على مقدار من إثارة الحيرة إلى درجة تجعله يعرَّف عادة بوصفه صياغة أداتية للغة مثل ما فعل لودفيغ فيتغنشتاين Ludwig Wittgenstein (1889–1951) في بداية كتابه **بحوث فلسفية**[4].

يظهر أفلاطون، إذًا، بوصفه أكبر عرّاب لإخفاء اللغة. والقارئ العارف بمجمل عمل غادامير لن يفوته أن يفاجَأ بالعناد الذي أبداه في حواره مع التصور الأفلاطوني للغة في كتاب **الحقيقة والمنهج**. إن الفهم الحواري Intelligence Dialogique للغة الذي عزم غادامير على تطويره يدين كذلك بالكثير أو بالمجمل لأفلاطون ووضعِه لمنظور نظام الملفوظات. وأفلاطون الأقرب جوهريًا إلى غادامير هو أفلاطون **الرسالة السابعة** *Septième Lettre*، أي الذي تَنَبّه إلى حدود التلفظ، لأنه يمكن أن يحرَّف دائمًا عن مقصده الأصلي وأفقه الحواري الأول. بيد أن غادامير يريد أيضًا، بمفهومه للفهم الحواري للغة، أن يشير إلى عدم كفاية الخطاب المتلفظ به والمنطق الذي يتشبث بالنظام المقتصر على الملفوظات. عند هذه النقطة، ينبغي لأفلاطون أن يكون الحليف الطبيعي لغادامير (وفي سياقات أخرى لا يزال كذلك). لكن في **الحقيقة والمنهج**، اهتم غادامير بالتنسيب الأفلاطوني لنظام اللغة. لقد كان اهتمامه فيه بمحاورات فيدروس Phèdre أو **الرسالة السابعة**، أقل من اهتمامه بمحاورة كريتياس Critias، حيث تواجهت أطروحتان متناقضتان حول اللغة، تعلقتا بمعرفة ما إذا كان تحديد الكلمات يقع ضمن اتفاق Thesei أو تشابه طبيعي مع الأشياء Phusei. وما أثار غادامير هو الافتراض المسبق المشترك بين الأطروحتين، بحيث يُنظر إلى الكلمة فيهما بوصفها مجرد اسم أو علامة، وكأن الأشياء يمكن أن تكون معروفة في ذاتها قبل أن تكون مدلولة بوساطة اللغة. إن قصد أفلاطون واضح بالنسبة إلى غادامير، وهو أن يبين أنه ليس بوساطة الكلمات يمكن أن نصل إلى حقيقة الأشياء. وأفلاطون يريد عبر هذا أن يتميز من السفسطائيين الذين قدموا دروسًا مفادها أنه عبر إتقان الكلمات (أو البلاغة) يمكن أن نتأكد من حكمٍ على الأشياء. بالنسبة إلى أفلاطون، المعرفة الحقيقية، وعلى العكس من ذلك، يجب أن تبحث عن التحرر من سلطة الكلمات كي تتجه إلى الأشياء نفسها، أي إلى المُثُل. وأفلاطون، إذ يقول بهذا، لا يريد بالضرورة أن ينكر أنّ فكر الفيلسوف

(3) ينظر: جاك دريدا، **في علم الكتابة**، ترجمة وتقديم أنور عبد المغيث ومنى طلبة (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2005).

(4) ينظر: لودفيج فتجنشتين، **بحوث فلسفية**، ترجمة عزمي إسلام (الكويت: مطبوعات جامعة الكويت، 1990).

الحقيقي يواصل التطور في لغة ما، ولكن نقطته الجوهرية هي أن الكلمة ذاتها أو إتقانها لا يقدمان مدخلًا إلى الحقيقة[5].

ومع ذلك، تبقى المعرفة الخالصة للمُثل لا تدين بشيء جوهري للغة. لا ينظر أفلاطون إلى نظام اللغة إلّا بوصفه ملمحًا خارجيًا وملتبسًا على نحو خطير[6]. ويرى غادامير أن أفلاطون لا يفكر في كون العملية الفكرية بوصفها حوارًا للفكر مع ذاته تشتمل بالفعل على رابط أساسي مع اللغة. نعم، إن هذا سؤال وارد في **الرسالة السابعة**، ولكن في **الحقيقة والمنهج**، لا يبدو أن غادامير يحمل أيّ انتباه للفهم الحواري للغة الذي أراد أفلاطون أن يدافع عنه في تلك الرسالة. ولم يتكلم أيضًا عن فن الحوار لدى أفلاطون كما كان شأنه في كتاباته الأخرى. وعندما تطرق إلى **الرسالة السابعة**، في **الحقيقة والمنهج**، كان ذلك فقط من أجل مواجهة كون اللغة تبقى فيه مشروطة بإدراك الواحد (l'Un)، بحيث تبقى اللغة بالنسبة إلى أفلاطون لحظة غير ضرورية للمعرفة، ومحكومة بالوضوح العقلي للمُثُل المحضة؛ الأمر الذي قاد غادامير إلى "نتيجة" ذات قسوة فريدة: "إن أفلاطون، وعبر اكتشاف المُثل، أخفى الجوهر الخاص للغة على نحو أشد عمقًا مما كان قد فعله منظرو السفسطائية"[7]. كان يمكن أن يكون أفلاطون أشد مواربة من السفسطائيين، وهذا ما كتبه غادامير!

من الصعب ألّا نحس بظل هيدغر في كل هذا الفصل من **الحقيقة والمنهج**؛ لأن أفلاطون يبدو في ذلك الكتاب الممهِّد الأكبر "للغة الكونية" Characteristica Universalis وميتافيزيقا السيطرة، سواء من حيث تصوُّرُه للغة، المتمركز حول المنطق، أم "المتمركز حول الفكر" Idéocentrique. وباختزال اللسان في وظيفته الأداتية بالنسبة إلى الفكر، قد يكون أفلاطون مهَّد، بتعبير غادامير، لفهم "الوجود بوصفه موضوعية متاحة على نحو مطلق"[8]. وإذا كان غادامير يحمل حكمًا قاسيًا بهذا القدر على أفلاطون؛ فبسبب تقديره أن تصور أفلاطون للغة بوصفها علامة خارجية للمُثُل، قد طبعت بختْمها مجموعَ الفكر الغربي في موضوع اللغة، أو بالأحرى منع الغرب من تحديد الطبيعة الحقيقية للغة وأسبقيتها الجوهرية بالنسبة إلى الفكر. عنوان **الحقيقة والمنهج** المخصص للنسيان الغربي للغة، يتحدث عن "ختم" Prägung، عن بصم أو سكٍّ لمفهوم اللغة الذي سيبقى معتمدًا طوال تاريخ الفكر الغربي[9]. وبحسب غادامير فإن اختزال اللغة إلى المستوى الأداتي للعلامات التي لا تحيل

(5) Gadamer, *Vérité et méthode*, p. 430; Gadamer, *Gesammelte Werke*, p. 411.

للمزيد عن تأويلات غادامير للأفلاطونية، ينظر:

F. Renaud, "Gadamer, lecteur de Platon," *Études phénoménologiques*, no. 26 (1997), pp. 33–57.

(6) Ibid.

(7) Gadamer, *Vérité et méthode,* p. 431; Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. 412.

(8) Gadamer, *Vérité et méthode,* p. 338;
Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. 418.

(9) "Prägung des Begriffs 'Sprache' durch die Denkgeschichte des Abendlandes."

عُبر عنها بطريقة غير صحيحة بـ: "مفهوم [بصمة l'empreinte] اللغة في [يجب القول: من خلال] تاريخ الفكر الغربي". وهذه مغالطة أخرى؛ لأن الأمر لا يتعلق بالفكر الغربي، بل بتاريخ الفكر الغربي؛ أي بالفكر المنتشر في الغرب والذي يمكن أن يكون كل شيء سوى أن يكون فكر لغة، ينظر: Gadamer, *Vérité et méthode*, p. 428.

إلا على مُثُلٍ، ما هو إلا اختزالٌ كرّس "طرد المعرفة إلى دائرة المعقول". وهذا كان "قرارًا ذا أهمية تاريخية يتحكم في طريقة تفكيرنا برمتها في ماهية اللغة والذي ترك أثره على مدى العصور"[10]. ولم تعد اللغة تصلح لدى الأجيال التي ورثت النزعة الأفلاطونية إلا لإشاعة المُثُل التي يمكن أن تأخذ وجهتها من دون اللغة: "إنّ الفكر يتحرّر من الوجود الخاص للكلمات - التي تعد مجرد علامات بسيطة، والتي بوساطتها يمكن للمعيّن والفكر، وباختصار الشيء، أن يتبدى للنظر - إلى حدّ لا يمكن الكلمة أن تعالج إلا علاقة ثانوية جدًا مع الشيء. إنها ببساطة أداة تواصل تكشف Ekpherein وتَنْطِق Logos Prophorikos بوساطة الصوت ما نريد قوله"[11].

يسير النسيان الغربي جنبًا إلى جنب مع المنزلة الثانوية والضارة غالبًا، التي أُسنِدَت إلى اللغة في ترتيب المعرفة. لوغوس المعرفة لا يأتي من النسيج المسبق للغة، ولكن من "منطق" يجعل تسلسل الأفكار مِثْل تَرَتُّبها في الوضوح المعقول للذهن المحض. وفي أحسن الحالات، تكتفي اللغة طيّعةً بإعادة إنتاج الدرس المنطقي للأفكار، وفي أسوئها تشوش عليه (ما يستدعي نقدًا منطقيًا للغة والذي تستلهمه الفلسفة التحليلية إلى يومنا هذا). لكن هذا التصور للغة هل ينصفها من حيث أسبقيتها الجوهرية وممارستها الفعلية للفكر ذاته؟

نعلم أنه بالنسبة إلى غادامير، لم يعرف الغرب إلا استثناءً واحدًا لهذا النسيان: هو القديس أوغسطين. وقد خصص له غادامير فصلًا رئيسًا، ولكنه صعب. ذلك أننا ننسب إلى أوغسطين عادةً فهمًا أداتيًا للغة، وهو فضلًا عن ذلك أمر صحيح إلى حد ما. إنّ كتابه **المعلم** *De Magistro* على سبيل المثال، هو حوار حول الآثار السلبية للُّغة في الفكر، وهو موضوع يذكرنا كثيرًا بأفلاطون. لا يهتم غادامير كثيرًا بكتابات أوغسطين في اللغة بمقدار ما يهتم بتأملاته في سرّ التثليث Trinité والذي أقل ما يمكن أن يقال عنه إنه ليس نقطة انطلاق طبيعية أو واضحة على نحو خاص، من أجل الخوض في فلسفة اللغة. وأيضًا في كتاب **الحقيقة والمنهج** لا يذكر غادامير تقريبًا نصوص أوغسطين التي استلهمها، ويكتفي بتلميح سريع ومبهم نسبيًا إلى الفصلين العاشر والخامس عشر من الجزء الخامس عشر في كتاب **الثالوث** *De Trinitate*[12]. والواقع أن الكاتب الأكثر تداولًا واستعمالًا لدى غادامير في هذا الفصل هو توما الأكويني Thomas d'Aquin (1225–1274).

ما الذي يوجد لدى أوغسطين ودفعَ غادامير إلى التحمس له بهذه الصورة؟ إنه أولًا، وبصفة عامة، الفكر المسيحي (وليس فقط الأوغسطيني) حول التجسّد. يعتقد غادامير أن الأمر يتعلق بفكر لا صلة

(10) Ibid., p. 437; Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. 418.

(11) Ibid.

(12) إشارة غامضة مرة أخرى في الترجمة الفرنسية ما دامت ستحيل فقط على الصفحات 10–15 من كتاب *De Trinitate* على نحو يمكن أن يجعل القارئ يعتقد أن الأمر يتعلق بالكتاب من الصفحة 10 إلى الصفحة 15. في كتاب *L'universalité de l'herméneutique* ومواضع أخرى عدت إلى نصوص أوغسطين بهدف استيضاح، وإلى حد ما، تعميق الفكر الغاداميري. وقد تمكنت من أن أبيّن عناصر من فكر أوغسطين ربما لم تكن تلك التي وضعها غادامير نصب عينيه. واستفدت كثيرًا منذ ذلك بالملاحظات النقدية لدومنيك كايجي [في]:

Dominic Kaegi, "Was heißt und zu welchem Ende studiert man philosophische Hermeneutik?" *Philosophische Rundschau*, no. 41 (1994), p. 128.

له باليونان ما دام لا يوجد "حلول" Incorporation بالمعنى اليوناني أو في الاصطلاح الأفلاطوني، حيث يأتي وجود روحي أو نفسي للفناء في جسد هو بالنسبة إليهما غريب أساسًا. وبالفعل، فكرة الحلول الغنوصية Gnostique هذه تجعل التصور الأفلاطوني والأداتي للغة مستساغًا، وبموجبها تحيل العلامة المادية على فكر روحي على نحو صارم، ومستقل عن المادية العرضية للعلامة في الجوهر. ولهذا، فإن مادية اللغة والإظهار اللساني للفكر لا يمكن أن يؤخذا بجدية ضمن فكر الحلول ذاك[13]. بيد أن غموض التجسد يجبرنا على التفكير بطريقة مختلفة في العلاقة بين الروح والمادة. وذلك لأن تجسد الابن لا يمثل نقصانًا للإله. إنه يبقى التجلي الأساس والمنقذ لنا. بالنسبة إلى الفكر المسيحي، التجسد لا يعني خسارة، إنه الكشف الحقيقي والوحيد للإلهي. في هذا السياق، لا ينشغل غادامير، بالطبع، بالإطار اللاهوتي المباشر للتأملات المسيحية، ما يأسره هو إعادة تأهيل التجسّد على النحو المذكور، و"مادية" المعنى بالنسبة إلى فهم فلسفي للغة. وبالاستناد إلى مصطلحات لا تزال يونانية، فإن الفكر المسيحي للتجسد سيمتدّ بهذه الطريقة إلى بُعْد كان لا يزال مغلقًا على الفكر اليوناني، والذي يسمح للمرة الأولى بالتفكير في اللغة من حيث طابعها التاريخي والحدثي بالأساس. ويعتقد غادامير أن الفكر المسيحي استطاع، على هذا النحو، أن يفك حدث اللغة من المثالية الروحية للفكر، جالبًا الفكر بذلك لاكتشاف اللغة بوصفها موضوعًا مستقلًّا[14].

استوحى أوغسطين نموذج اللغة ليقترب من سر التجسد. بينما قام غادامير بعكس ذلك تقريبًا، حيث استلهم نموذج التجسد المسيحي؛ بغية إعادة التفكير في الطبيعة الحدثية للغة. انطلق أوغسطين أولًا من التمييز الرواقي بين اللوغوس الخارجي Logos Prophorikos واللوغوس الداخلي Logos Endiathetos. يرى الرواقيون Stoïciens أن اللوغوس الداخلي يشير إلى عمل التفكير الذي "يسبق" الإظهار اللساني للفكر، وهي قدرة تأملية تميز الجنس البشري كما هو. وركز الرواقيون في تأملاتهم حول اللغة على اللوغوس الداخلي بخاصة، فقد كان اللوغوس المنطوق دائمًا صيرورة من الدرجة الثانية لإخراجٍ مجرد للكلام العقلي. إنّ معقولية اللغة والتجسد لدى أوغسطين يؤكدان، عوضًا عن ذلك، فرادة اللوغوس الخارجي. ومن ثمة، فإنه بالنسبة إلى الفكر المسيحي لن يتعلق الأمر بمجرد تجلٍّ ثانوي وغير مهم. وبذلك صارت مادية المعنى المجَسَّد دالة في حد ذاتها. وهذا ما فتن غادامير بداية، الذي حصر اهتمامه طبعًا بالنتائج اللغوية لإعادة التقدير هذه، بل لنتائج فكر التجسد هذا الجديد كليًا لأنه غير أفلاطوني. تتعلق النتيجة الأولى بـ "التطابق" الجوهري الأساس للفعل الداخلي والفعل الخارجي في صيرورة التجسد. بالنسبة إلى تأويلية غادامير في اللغة، فإن هذا التطابق يعني أن الفعل الخالص للفكر لا يمكن تمييزه من مظهره الخارجي ومظهره اللغوي. تتوقف مادية اللغة منذ ذلك عن الظهور بوصفها تجليًا غير كامل للفكر لتصبح المكان الحقيقي الوحيد لممارسته. بهذا المعنى، يمثل أوغسطين (أو، على نحو أعمّ، الفكر المسيحي للتجسد) بالنسبة إلى غادامير استثناء مثيرًا للنسيان

(13) ازدراء ما هو جسدي يفسر عداء الفلسفة الوثنية، وخصوصًا الأفلاطونية الجديدة، لسرّ التجسد الذي يعدّ غير ملائم للإلهي. ينظر:

Pierre Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard* (Paris: Folio, 1997), p. 26.

(14) Gadamer, *Vérité et méthode,* p. 442; Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. 423.

الغربي للغة. وبالنسبة إلينا، وكما هو الحال بالنسبة إلى التجسد الإلهي، لا يُعدّ إخراج الكلام فعلًا ثانويًا ولاحقًا على استكمال المعرفة، بل هو، على العكس من ذلك، ملتبس بتكوين الفكر نفسه[15]. التطابق الذي يهم غادامير، في هذا السياق، هو الفكر، والكلام الداخلي، والذي لا يمكن أن يتكشف دائمًا إلا في اللغة: "إنها أكثر من مجرد صورة؛ لأن الرابط الإنساني بين الفكر والكلام، على الرغم من النقص الذي يشوبه، يتلاءم مع الرابط الإلهي الموجود في الثالوث. الكلام الداخلي للنفس يملك من تطابق الوجود مع الفكر، مثل ما للإله الابن، مع الإله الأب"[16].

أما النتيجة الثانية فتتعلق بالخاصية الحدثية أو الصيرورية للتجسد؛ لأن التجسد لا يسمح لنا باختزاله إلى حدث من شأنه أن يكون شأنًا روحيًا بحتًا. وبمصطلحات تأويلية: إن تجسيد اللغة جزء جوهري من المعنى؛ وهو معنى يمكن فهمه ومشاركته والتواصل به. لا تشارك كائنات متناهية مثلنا في حدث المعنى إلا عبر المادية المتنوعة لتجلياتها وصورها، ولا يتعلق هذا التنوع بنظام التتالي المنطقي؛ لأن الفكر نفسه لا يوجد إلا في هذا الانغماس الحميمي المتجسد. بعبارات غادامير: "لا تتشكل اللغة عبر الفعل التأملي للفكر"[17]؛ لأن هذا الفعل التأملي، وإن كان من باب الاستحالة أن يميَّز على هذا النحو، يجب أن يحدث في مرحلة ما قبل اللغة، داخل الفكر الخالص. ولكن مملكة الفكر الخالص هذه هي التي جعلها الفكر الأوغسطيني إشكالًا عبر التذكير بأن المعنى بالنسبة إلينا كان دائمًا معنىً متجسدًا. وبالنسبة إلى غادامير، لن يتمكن الفكر أبدًا من التفكير خارج اللغة. إن مادية اللغة هي المكان، والعطاء، وحتى "التنفيذ"، حيث يمكن ويجب أن تتكشف كل الأفكار.

تتجلى النتيجة الأخيرة والمهمة في أن هذه الأهمية المادية للغة لا تعني مع ذلك أن الفكر يختزل بحسب ترتيب المنطوق. وكما هو الحال في الفكر المسيحي للتجسد، فإن التجلي الخارجي للّوغوس لا يزال يحيل على "فعل داخلي"؛ على "فكر" لا يستنفد اللغة المنطوقة، ولكن لن يكون متاحًا أبدًا بطريقة موضوعية ونهائية. يتساءل غادامير ماذا يعني هذا الفعل الداخلي؟ كل ما يمكن قوله هو أنه يمثل الشيء المفكر فيه حتى النهاية، ولكن هذا الفكر الختامي هو بالنسبة إلينا مجرد مفهوم حدّي. إنه أمر لا غنى عنه على الإطلاق إذا ما أراد المرء أن يدرك التناهي الذي كان دائمًا مقرونًا بالفكر المعبَّر عنه بالكلمات؛ لأن الكلمات هي دائمًا ليست سوى تجلٍّ غير مكتمل وخطير للفكر الذي يبحث عن التعبير عن نفسه. تحتوي المصطلحات التي نستخدمها دائمًا على شيء عَرَضي وجزئي، وهذه هي الكلمات التي تأتي إلينا والتي لا يمكنها أبدًا تحديد كل ما نود التمكن من قوله وكل ما يتعين أن نقوله لتَجَنُّب سوء الفهم. الخطأ الأفلاطوني والغنوصي هو الاعتقاد أن كمال الفكر يوجد في مكان آخر عقلي تمامًا، في "لوغوس داخلي" لن يكون سوى فكر خالص لا علاقة له بالكثافة المشؤومة للغة. وبعبارة أخرى، من الضروري الحفاظ على اختلاف (بل حتى مباينة[18] Différance) الفعل الداخلي،

---

(15) Gadamer, *Vérité et méthode*, p. 447; Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. 428.

(16) Gadamer, *Vérité et méthode*, p. 444; Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. 425.

(17) Gadamer, *Vérité et méthode*, p. 449; Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. 430.

(18) يقترح الباحث المغربي عبد السلام بنعبد العالي ترجمة Différance بالمباينة. (المترجم)

ولكن يجب أن نرى أنه لا يتحقق أبدًا أو يُلحق به مرة واحدة وإلى الأبد. تستمر الكلمة الداخلية في التمثيل، وفي "تجسيد" ما نسعى إلى فهمه في الفكر الذي يخاطر بنفسه بأن يتجسد في كلمات، لكن التعبير عنه محكوم ضرورةً بعبارة لغوية غير كاملة ومتعثرة. يبقى أن هدفه لا غنى عنه لمعقولية الفعل الخارجي. لا يمكن أن نفهم ما يقال إلا بالسعي إلى سماع ما لم يُقَل، أي السؤال أو مجموعة الأسئلة التي عنها ينبثق دائمًا ما نُطق به. لكن هذا الذي لم يُقَل ما زال ينتمي إلى فضاء اللغة، إلى ماهية اللغة Sprachlichkeit، ما دمنا نسعى إلى فهمه، حتى لو كان يشير إلى ما لا يمكن قوله تمامًا. ذلك لأنه لا يوجد شيء يمكن أن يكون كما ينبغي. ما هو قابل للتحقق مع أوغسطين هو أن كونية الوضع اللغوي تسير جنبًا إلى جنب مع حدود اللغة.

إذا كان التناسب الذي عُقد سابقًا بين صيرورة التجسد الإلهية والتعبير - الذي هو لغوي بالضرورة - عن فكرنا قد سمح لنا بإعادة اكتشاف مادية اللغة، فإن "الفرق" هذه المرة بين الكلمة الإلهية والكلام الإنساني هو الذي سيغدو مُبينًا بالنسبة إلى التأويلية. ذلك لأن اللوغوس المتجسد يتوافق تمامًا مع الجوهر الإلهي. إنه يجسد بالضبط مظهره التام والكامل. إنّ وحدة الجوهر هذه Homoousia بين التجلي الخارجي للوغوس والفعل الداخلي لا تتوافق مع تجربتنا في اللغة؛ لأنه، على عكس الكلمة الإلهية، لا يمكن أي كلمة أن تعبر عن فكرنا تمامًا[19]. ولكن هذا النقص لا يعود إلى اللغة بما هي كذلك، كما كانت تعتقد الأفلاطونية، بل إلى تناهي الفكر الإنساني نفسه. الذهن البشري ليس حضورًا خالصًا عند نفسه، أي "عقلًا عاقلًا" محضًا. يتقدم فكره، على العكس من ذلك، وفقًا لإيقاع الكلمات التي تمنحه جسمًا. إن ديْن التفكير هذا تجاه العطاء السابق والمتجدد دائمًا لدى اللغة هو ما يدعو الفكر الأوغسطيني حول التجسّد، إلى التفكير فيه.

يؤكد غادامير في تأمله الأوغسطيني حول اللغة على جانبين ليسا متناقضين بقدر ما هما متكاملان: فمن ناحية، هناك تطابق جوهري بين الفكر وتعبيره اللغوي الممكن؛ لأنه لا يمكن أن يكون هناك فكر ممكن التفكير فيه من دون عنصر اللغة. لكن، ومن ناحية أخرى، لا يمكن أن نجعل من اللغة المنطوقة Logos Prophorikos التعبير الكامل عن الفكر Logos Endiathetos، أي ما نودّ قوله أو ما ينبغي قوله كي نكوّن مفهومين بطريقة مناسبة. أعتقد أن غادامير ربما ألحّ بكثرة على النقطة الأولى في كتاب **الحقيقة والمنهج**، في حين يبدو أن ما نال أهمية أكبر في أعماله الأخيرة هو عدم قابلية الكلام الداخلي، أي ما يُراد قوله، للاختزال في الخطاب المنجز. إذا كان غادامير قد دافع في **الحقيقة والمنهج** عن أن العنصر اللغوي يواصل إدماج جميع الاعتراضات التي يمكن توجيهها لكونيته في داخله، فإنه يعترف طواعية في أعماله الأخيرة بأن "المبدأ الأعلى للتأويلية الفلسفية [...] هو أننا لا يمكن أبدًا أن نقول تمامًا ما نريد قوله"[20]. لا ينبغي من دون شك أن نتحدث عن تطور لدى غادامير، ولكن عن تغيير في النبرة، لأن الملمحين مترابطان. ولكنّ أوغسطين هو الذي يسمح بالتفكير في هذا الترابط الجوهري.

(19) Gadamer, *Vérité et méthode*, p. 449; Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. 429.

(20) Gadamer, *La philosophie herméneutique*, p. 230; Gadamer, *Wahrheit und Methode*, vol. 1, p. 274.

إن غادامير، إذًا، مدين كثيرًا للطفرة الأوغسطينية. إنها تلزم بالتفكير في التناهي الإنساني عبر علاقته الجوهرية مع اللغة: الفكر بالضرورة هو صياغة لغوية، حتى ولو كانت اللغة المنجزة فعليًا لا تستطيع استنفاد رغبته في القول. فكر التناهي هذا سيقود غادامير إلى مساءلة الأحكام ذات النزعة المنطقية التي تحكم تصورنا عن اللغة منذ أفلاطون. ستصبح التأويلية، بهذا، أكثر انتباهًا إلى مادية المعنى وإلى ما يمكن أن نسميه "تجسّده" الذي لا يزال بلاغيًا؛ لأن فكر غادامير يتجه نحو فهم بلاغي للغة. ولكن مع ذلك يجب التخلص هنا من التصور القدحي للبلاغة الذي دُبّر بالضبط من جانب معقولية ذات نزعة منطقية مبالَغ فيها للّغة والعقلانية. ذلك أنّ العقلانية الوحيدة التي يمكننا الولوج إليها هي نفسها تلك التي يمكن أن تتشكل داخل اللغة. هذه العقلانية البلاغية هي التي تتجذر داخل معنى مشكَّل وممارَس مسبقًا، يتجه إلى أفراد ليسوا موجودات عقلية خالصة. وهذا لا يعني أن كل عقلانية تُختزل إلى مجرّد مفاعيل للمعنى. وحده حكم مسبق ذو نزعة منطقية يمكنه أن يكرِّس تصورًا ضيّقًا كهذا حول البلاغة. إن هذا الاختزال ذا النزعة المنطقية للمعنى هو ما ينبغي محاربته باسم العقلانية التي هي دائمًا عقلانيتنا؛ لأن المعنى البلاغي دائمًا ما يكون من الضروري مناقشته والسعي إلى الدفاع عنه بالحجج والعلل. وفكرة الحجاج نفسها – التي غالبًا ما يتبناها اليوم فكرٌ مُعادٍ للبلاغة والتأويلية – تفترض أن المعنى ليس بدهيًا وأنه يجب أن يكون موضع دفاع بليغ وقادر على الدفع إلى استمالة النفوس وإقناعها. لا نُحاجّ إلا حول ما ليس بَدهيًا أو ما لا يمكن أن يكون موضوعًا لبرهان رياضي. ليس في الرياضيات حججٌ، وإنما أدلة قاطعة. في جميع المجالات الأخرى لمعرفتنا وممارساتنا؛ ما يدفعنا إلى الحجاج هو أن الحقيقة والعدالة لا تمتلكان تلك البداهة. إن المعنى الذي يجب أن يكون في كل مرة مدافَعًا عنه لا يسمح لنا بأن نفكر من دون بلاغة، أي من دون لغة، وهي لغة مجسدة في كل لحظة وتتيح لنا الاتصال بالآخر.

اقترب غادامير من هذا التصور البلاغي للغة والعقلانية عندما عالج مشكلة بناء المفاهيم Begriffsbildung في كتاب **الحقيقة والمنهج**. وقد بحث عن محاربة شبح الاكتفاء الذاتي الكامل للفكر في نظام تكوّن المفاهيم. لم يكن المكان الحقيقي للفكر قطُّ مكان التوضيح المفهومي الخالص. ويقابل هذا البناء ذا النزعة المنطقية للفكر والفلسفة بفكرة أن الصيرورة الحقيقية للفكر تتحقق في الشرح عبر الكلمات[21]. ولا يزال الموضوع الأوغسطيني حول التجسّد يقوده هنا. يسقط الفكر في وهم ذي نزعة منطقية عندما يظن أن عمله ينبع من صيرورة مفهومية خالصة. إن الفكر هو أولًا وقبل كلِّ شيء بحث عن الكلمات من أجل قول كل ما يراد قوله وسماعه، وكل ما يجب أن يُراعى عندما نسعى إلى تحديد شيء ما. هذا النوع من العمل على تكوين المفاهيم هو ما يستكمل فعل الكلام عندما يمر من كلمة أو صورة إلى أخرى؛ بغية بسط فكرة حول شيء ما. في ظل هذا التوجه نحو الشيء، الجهد الحقيقي للكلام الذي يفكر أو للفكر الذي يتكلم أقل ارتباطًا بفعل التصنيف منه إلى رصد التشابهات. بحث اللغة هذا يوافق ما يسميه غادامير الاستعارية الجوهرية للغة والفكر: "ما هو عظيم في الوعي اللغوي هو أنه يعرف كيف يعطي تعبيرًا لهذا النوع من التشابهات، ونسمّي ذلك

(21) Gadamer, *Vérité et méthode*, p. 452; Gadamer, *Wahrheit und Methode*, vol. 1, p. 432.

الاستعارية الجوهرية، ومن المهم أن نعترف أنه بتسليمنا لأحكام مسبقة نابعة من نظرية منطقية غريبة عن اللغة، نصل إلى الحَطّ من الاستعمال الاستعاري لكلمةٍ ما، عادّين إياه استعمالًا مجازيًا"[22]. إن كل كلمة هي نفسها ليست سوى صورة، تجسيد للمعنى ضمن صيغة يمكن أن تُفهم وتُشارك وتُعمق دائمًا. الفكر المنطقي والعلمي يبقى مرهونًا بهذه الاستعارية المسبقة للغة: "في أصل منطق الأجناس، يوجد إذًا عمل قد تمّ إنجازه من لدن اللسان"[23].

هذا الأداء الذي يمكن وصفه بـ "بلاغة اللغة" هو ما حرص غادامير على إبراز أهميته ضد نموذج البرهان المنطقي الذي كان قد فُرض على مستوى كوني في أعقاب المنطق الأرسطي (على الرغم من أن أرسطو نفسه، وكما يلاحظ ذلك غادامير مع آخرين، لم يتّبع هذا المنطق بقدر ما اتّبع عبقرية اللسان ضمن تحقيقاته العلمية). "ومن نتائج هذه الإحالة على النموذج المنطقي للبرهان أن النقد الأرسطي قد نزع عن الأداء المنطقي للّسان شرعيته العلمية. هذا الاعتراف لم يعد مقبولًا إلا من وجهة نظر البلاغة، حيث تُصمَّم مثل عملية تقنية للاستعارة. [...] إن ما يُشَكل في الأصل عمق حياة اللسان وما يشكل منها الإنتاجية المنطقية هو الاكتشاف المبتكر والمذهل للخطوط المشتركة التي بفضلها تنتظم الأشياء، وكل هذا يُهَمَّش بعَدِّه استعارةً، ويساء استخدامه بوصفه صورةً بلاغية"[24]. بالنسبة إلى الفكر الذي يراد له أن يكون منطقيًا خالصًا، أو ينسى خلفيته البلاغية، الاستعارة والبلاغة لا يمكن أن تظهرا إلا بوصفهما أنماطًا من المعرفة القاصرة: الاستعارة هي الصورة الأسلوبية لفكر لا يملك بعدُ وضوحَ المفهوم، والبلاغة هي الحيلة التي نلجأ إليها عندما يتسم دليل قاطع ملزم بالإفراد.

في كلا الاختزالين، يدين غادامير الحكم الأفلاطوني المسبق، أي نسيان اللغة وكأنها بوتقة فارغة من أي دليل قاطع وأي وضوح وعقلانية. في كتاب **الحقيقة والمنهج**، يكتفي غادامير أيضًا بالاحتجاج على اختزال الاستعارة ضمن أبواب البلاغة وعلى فكر مفرط في أداتيته في النظر إلى البلاغة. ولكن بعد عام 1960، طوّر غادامير تصورًا أشد طموحًا حول البلاغة. بل انتهى إلى الربط بين كونية التأويلية وكونية البلاغة[25]، وبخاصة في كتيّبات مثل **التأويلية الكلاسيكية والفلسفة** *Classical and Philosophical Hermeneutics* (1968)، و**البلاغة، التأويلية ونقد الأيديولوجيات** *Rhetoric, Hermeneutics, and Ideology–Critique* (1971)، و**التأويلية والبلاغة** *Rhetoric and Hermeneutics* (1976)، وعديد من الحوارات الحديثة. وإذا كان غادامير قد تبنى البلاغة فإن ذلك يتعلق بتراث من الفكر الذي كان قد

---

(22) Gadamer, *Vérité et méthode*, p. 453; Gadamer, *Wahrheit und Methode*, vol. 1, p. 433.

(23) Gadamer, *Vérité et méthode*, p. 455; Gadamer, *Wahrheit und Methode*, vol. 1, p. 435.

(24) Gadamer, *Vérité et méthode*, p. 456; Gadamer, *Wahrheit und Methode*, vol. 1, p. 436.

(25) Gadamer, *La philosophie herméneutique*, p. 111; Gadamer, *Wahrheit und Methode*, vol. 2, p.111; Hans–Georg Gadamer, *L'Art de comprendre*, vol. 2 (Paris: Aubier, 1991), p. 334; Gadamer, *Wahrheit und Methode*, vol. 2, pp.305, 289–291; Gadamer, *Langage et vérité*, pp. 193–195;

حول الروابط الجوهرية التي تبيح التفكير في الكلية المشتركة بين البلاغة والهيرمينوطيقا، ينظر:

Jean Grondin, "Hermeneutik," in: Gregor Kalivoda, Heike Mayer & Franz-Huber Robling (eds.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, vol. 3 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1996), pp. 1350–1374; Michael J. Hyde & Walter Jost, *Rhetoric and Hermeneutics in Our Times* (*New* Haven: Yale University Press, 1997).

دافع عن شرعية عقلانية إنسانية تستلهم الحياة الحقيقية للغة من دون اتباع نماذج حصرية من البرهان المنطقي. "كيف يمكن التأمل النظري حول الفهم ألّا يستلهم من البلاغة التي كانت، ومنذ الأزل، الوحيدة المنافحة عن مطلب الحقيقة التي تدافع عن شرعية المحتمل والشبيه Eikos Verisimile، وما يقنع العقل المشترك ضد مطلب العلم باليقين والبرهان؟ أن تقنع وتقتنع بشيء ما، من دون أن تمتلك الدليل القاطع، يشكل الهدف والتدبير لدى كل من فن الفهم والتأويل، وفن الفصاحة والإقناع. وهذا الحقل الشاسع من القناعات الساطعة والمعترف بها جماعيًا لم تختزل شيئًا فشيئًا من قبل تطور العلم. قد يكون هذا الحقل شاسعًا جدًا، لكنه لا يزال يتمدد في كل معرفة جديدة للبحث، من أجل أن يتبناها ويتكيف معها. إن الحضور الدائم للبلاغة لا حدود له"[26].

نفهم أن هذا الاستلهام البلاغي قد يكون أزعج نقد الأيديولوجيات لدى هابرماس. لقد أدّت البلاغة بالفعل دورًا حاسمًا في النقاش الذي جمع بين هابرماس والتأويلية، كما يشهد على ذلك عنوان رد غادامير **البلاغة، التأويلية ونقد الأيديولوجيات**، والذي يشير طبعًا إلى البلاغة المنمّقة للتحرر الاجتماعي التي يشيعها هابرماس. من حيث الجوهر، يجادل هابرماس بأن الاعتقاد البلاغي الذي يحدثه الفهم أو الحوار يمكن أن يستند إلى "تواصل زائف" Pseudo–Communication[27]، أي يستند إلى حجج مضللة أو حجج عقلانيتها ذات طابع استراتيجي صرف. وفي مقابل الاقتناع الذي لا يزال بلاغيًا فقط، يضع هابرماس الفهمَ المرتبط بـ "مبدأ الخطاب العقلاني الذي تُضمّن فيه الحقيقة بتوافق يُفترض أن

(26) Hans–Georg Gadamer, *L'Art de comprendre*, vol. 1 (Paris: Aubier, 1982), p. 128; Gadamer, *Wahrheit und Methode*, vol. 2, pp. 236–237;

ويتبنى غادامير هنا بخاصة تصور البلاغة الذي دافع عنه فيكو [في]:

G. B. Vico, *De nostri temporis studiorum ratione*, *Godesberg 1947* (rééd: Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963);

في موضوع كلية البلاغة، ينظر:

Jean Grondin (ed.), *Gadamer Lesebuch* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1997), pp. 284, 291;

وملحق الطبعة الثالثة من كتاب **الحقيقة والمنهج** [الترجمة الفرنسية]، وكذلك:

Gadamer, *L'Art de comprendre*, vol. 1, pp. 107–108; Gadamer, *Wahrheit und Methode*, vol. 2, p. 467;

وفي سعيه إلى دحض الأحكام المسبقة المبخسة التي كانت البلاغة عرضة لها، اتبع ضمنيًا خطوات فريديريك نيتشه الشاب التي أقر فيها بأن كل لغة هي في الجوهر بلاغة، ينظر:

Friedrich Nietzsche, *Vorlesungsaufzeichnungen (WS 1871/72 – WS 1874/75)*, Bearbeitet von Fritz Bornmann und Mario Carpitella (Berlin/ New York: Walter de Gruyter, 1995), p. 426;

يذكر نيتشه نفسه حكم جون لوك حول البلاغة، ينظر:

David Hume, *An Inquiry Concerning Human Understanding* (London: J. B. Bebbington, 1824), p. 34, accessed on 5/1/2022, at: https://bit.ly/3EQS4IF

"يجب أن نقر بأن فن البلاغة برمته، إلى جانب النظام والوضوح، وكل تطبيق مصطنع ومجازي للكلمات الذي اخترعته الفصاحة لا يعمل إلا على تسريب أفكار خاطئة وتجييش الانفعالات ومن ثمة تضليل الحكم، وهذا في الواقع غش مكتمل". لذلك لا يسعنا إلا أن نأسف، بعدِّ آخرين عديدين، أن غادامير لم يكن على خُبْر من قرب الصلة بين فكره وفكر نيتشه.

(27) Jürgen Habermas, "La prétention à l'universalité de l'herméneutique," in: Cf. J. Habermas, *Logique des sciences sociales et autres essais* (Paris: PUF, 1987), p. 268.

يتحقق في ظل شروط مُؤَمثَلة Conditions Idéalisées لتواصل غير محدود ومنزّه عن أي هيمنة، والذي يمكن أن يحافظ عليه على نحو مستدام"[28]. سيكون الفهم الحقيقي، إذًا، مجردًا من البلاغة، ولكن لا يمكن الوصول إليه إلا في وضعية مثالية كهذه: "الحقيقة هي الإكراه الوحيد الذي يجبرنا على تسليم كُليّ من دون إكراه؛ إلا أن تسليمًا كهذا مرتبط بوضعية مثالية للكلام، أي بشكل من الحياة التي تسمح بتفاهم بيْني كوني من دون إكراه"[29]. لكن هذه طريقة للقول إن هذه الحقيقة غير البلاغية لن يُتوصل إليها أبدًا، الأمر الذي لن يدفعنا إلى التقدم فعلاً.

لا يمكن هابرماس أن يستصغر البلاغة إلا باسم عقلانية مثالية، ولكن لن تكون هي نفسها عقلانية عالم الإنسان. أيجب، إذًا، أن ننتظر يوم القيامة كي نعرف الحقيقة؟ في غضون ذلك، ربما يجب أن نسائل الاستصغار الهابرماسي للبلاغة باسم تصور أكثر اعتدالًا للعقلانية. وكان هذا معنى جواب غادامير: "إذا كانت البلاغة تخاطب الانفعالات كما هو واضح منذ الأزل، فإن هذا لا يعني أنها تخرج مع ذلك من مجال المعقول Vernünftigen. لقد كان جيامباتيستا فيكو Vico Giambattista (1668–1744) محقًّا عندما أبرز قيمتها المستقلة؛ قيمة النسخة Copia، وقيمة غنى وجهات النظر. وأجد من اللاواقعية المخيفة أن ننسب إلى البلاغة، وكما يفعل هابرماس، طابعًا إكراهيًّا ينبغي أن نتجاوزه لصالح حوار عقلاني من دون إكراه. إننا على هذا النحو لا نستهين فقط بخطر التلاعب الفصيح بالعقل ووضعه تحت الوصاية، ولكن نستهين أيضًا بفرص الاتفاق القائمة بفضل الفصاحة والتي عليها تتأسس الحياة الاجتماعية. إن كل ممارسة اجتماعية، وبالأحرى تلك التي تريد أن تكون ثورية، لا يمكن تصورها من دون وظيفة البلاغة [...] إنّنا نعطي معنى ضيّقًا للبلاغة عندما لا نرى فيها إلا تقنية بسيطة للتلاعب الاجتماعي. في الحقيقة إنها جانب أساس لكل سلوك عقلاني"[30].

إن تحيزًا منطقيًا لصالح الدليل البرهاني هو الذي يدفعنا كي نربط البلاغة بتلاعب دنيء بالعقول يجعل الحجج العقلانية زهيدة الثمن؛ وذلك أنّ جميع الحجج العقلانية، من حيث هي "حجج" تريد أن تكون مقنعة، لا يمكن التفكير فيها من دون بلاغة. إن حجة يُزعم أنها عقلانية يجب أن تقنعنا أيضًا بأنها عقلانية، أي أنّ عللًا ومبررات تعمل لصالحها. إذا كان نقد هابرماس يمتلك أساسًا من الحقيقة؛ فلأنه محق عندما يذكّر بوجود تمييز استكشافي ينبغي القيام به بين قناعة مضلّلة يمكن أن تتحقق تحت الضغط، وبين تلك التي تستند إلى حجج "جيدة". ولكن هذا التمييز هو جزء من البلاغة متى فُهمت على نحو ملائم. ما الحجة الجيدة إن لم تكن، في الواقع، حجة من كان قادرًا على إقناع وعي يقظ سبق أن تلقى تعليمًا كافيًا عن طريق البلاغة ليكون حذرًا من الحجج المبهرجة التي تتجاهل الجوانب المناسبة للشيء موضوع الفهم؟ إذًا، يجب على محاجّة أشد متانة أو أفضل اتساعًا أن تدافع عن هذه الوجاهة. ولكن أن تتكلم عن الوجاهة والاتساع هو أن تعترف بكونية البلاغة التي من دونها العقلانية الإنسانية هي مجرد حلم.

(28) Ibid., p. 269.

(29) Ibid., p. 270.

(30) Gadamer, *L'Art de comprendre*, vol. 1, pp. 107–108; Gadamer, *Wahrheit und Methode*, vol. 2, p. 467.

وهكذا، تفضي كونية البلاغة إلى تأويلية اليقظة. لا يمكن أن نكتفي بالقلق مع نزعة ما بعد الحداثة السائدة بأنّه إذا ما لم يكن كل شيء ليس سوى بلاغة، فالعقل نفسه ليس سوى حلم. ولأن بعض الحجج أشد صدقية وأكثر اتساقًا وصلابة من أخرى، فإن فكرة عقل تواصلي يجب الحفاظ عليها وممارستها.

العقلانية التأويلية هي تواصلية بالمعنى الدقيق حيث تحيا بالتواصل والاعتقادات التي يشترك فيها أولئك الذين يفهمون ويتفاهمون. إنه عقل الحجج ذات الصدقية لأنه ينبع من تلك القناعات. لكن هذه العقلانية ليست عقلانية يوم القيامة، بل هي عقلانية من يستطيع أن يقنعنا هنا والآن، والتي في إطارها نناقش دائمًا عِللًا تتكلم لصالح ادعاءات الصلاحية. وهناك عقلانية أخرى لم يُعهَد بها إلينا. أن نقر مع عرّافة معبد ديلفي[31] Oracle de Delphes أننا لسنا آلهة، هو أن نقر بالطابع الذي لا يمكن تجاوزه لهذا التجسد البلاغي - في كل مرة - للعقلانية والمعنى. ولا شيء يَستبعد أن العقل النقدي يخضع بنفسه لحجج ومواضع مشتركة سفسطائية. لكن إمكانية أن تتسرب السفسطائية إلى حيث لا يمكن الاشتباه فيها، لا يمكن إزاحتها لصالح تأويلية جذرية للزيف. ومن هنا يقظتها الفريدة وغير المسبوقة.

المراجع References

العربية

دريدا، جاك. **في علم الكتابة**. ترجمة وتقديم أنور عبد المغيث ومنى طلبة. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2005.

فتجنشتين، لودفيج. **بحوث فلسفية**. ترجمة عزمي إسلام. الكويت: مطبوعات جامعة الكويت، 1990.

فتغنشتاين، لودفيك. **تحقيقات فلسفية**. ترجمة عبد الرزاق بنّور. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007.

مراجع إضافية

غادامير، هانز جورج. **الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية**. ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح. طرابلس: دار أوريا، 2007.

الأجنبية

Gadamer, Hans–Georg. *L’Art de comprendre*. vol. 1. Paris: Aubier, 1982.

________. *Gesammelte Werke*. Tübingen: J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1986.

________. *L’Art de comprendre*. vol. 2. Paris: Aubier, 1991.

________. *Langage et vérité*. Jean–Claude Gens (trad.). Paris: Gallimard, 1995.

________. *La philosophie herméneutique*. Jean Grondin (trad.). Paris: PUF, 1996.

________. *Vérité et méthode*. Pierre Fruchon & Jean Grondin & Gilbert Merlio (trad.). Paris: Seuil, 1996.

(31) معبد إغريقي كان يُقصد لمعرفة المستقبل والمصير بفك الطلاسم والألغاز التي تقولها العرافة بيثيا. (المترجم)

________. "Philosophes contemporains." *Revue Internationale de Philosophie*. vol. 54, no. 213 (Septembre 2000).

Grondin, Jean (ed.). *Gadamer Lesebuch*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1997.

________. *Introduction à Hans– Georg Gadamer*. Paris: Cerf, 1999.

Habermas, Jürgen. *Logique des sciences sociales et autres essais*. Paris: PUF, 1987.

Hadot, Pierre. *Plotin ou la simplicité du regard*. Paris: Folio, 1997.

Hume, David. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. London: J. B. Bebbington, 1824.

Hyde, Michael J. & Walter Jost. *Rhetoric and Hermeneutics in Our Times*. *New* Haven: Yale University Press, 1997.

Kalivoda, Gregor, Heike Mayer & Franz-Huber Robling (eds.). *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*. vol. 3. Tübingen: Mohr Siebeck, 1996.

Kaegi, Dominic. "Was heißt und zu welchem Ende studiert man philosophische Hermeneutik?" *Philosophische Rundschau*. no. 41 (1994).

Nietzsche, Friedrich. *Vorlesungsaufzeichnungen (WS 1871/72 – WS 1874/75)*. Bearbeitet von Fritz Bornmann und Mario Carpitella. Berlin/ New York: Walter de Gruyter, 1995.

Renaud, F. "Gadamer, lecteur de Platon." *Études phénoménologiques*. no. 26 (1997).

Vico, G. B. *De nostri temporis studiorum ratione*, *Godesberg 1947*. rééd: Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963.

التسلم Received 2020-9-15 | التعديل Revised 2020-11-22 | القبول Accepted 2021-2-13 | المعرّف الرقمي DOI https://doi.org/10.31430/ELGR3522

شتيفان فايدنر | Stefan Weidner*
ترجمة: عبد اللطيف بوستة | Abdellatif Bousseta**

مهمات المترجم الجديدة: "الديوان الشرقي-الغربي" والإرث الثقيل لنظريات الترجمة من غوته إلى فالتر بنيامين

The New Tasks of the Translator: The West–Eastern Divan and the Problematic Legacy of Translation Theories from Goethe to Benjamin

ملخص: يتبع شتيفان فايدنر في هذا المقال أصول نظرية الترجمة في ألمانيا، وخصوصًا ترجمة الآداب الشرقية، ويرتحل بِنا عبر مسارات ترجمة الأدب الشرقي، مستقصيًا المواقف الأيديولوجية الكامنة فيها، ومتطلّعًا إلى فعل ترجمي جديد ومعاصر يتحرر نهائيًا من إرث الماضي ومن هيمنة البعد الاستشراقي.

كلمات مفتاحية: الترجمة، الآداب الشرقية، الإرث، غوته، فالتر بنيامين.

Abstract: In this article, Stefan Weidner examines the origins of the theory of translation in German context, with special reference to the translation of Oriental literature. He carries us across several experiences of translations of Oriental literature, examining the ideological assumptions behind each one of them in detail. His final objective is to discover a new contemporary approach, which Diverges completely from the past heritage and the domination of the Orientalist dimension.

Keywords: Translation, Oriental Literature, Legacy, Goethe, Walter Benjamin.

* كاتب ومترجم وناقد ألماني، من مواليد 1967 بكولونيا، درس العربية والدراسات الإسلامية والأدب المقارن. شغل في المدة 2001–2016 مهمة رئيس تحرير مجلة **فكر وفن** التي تعنى بالحوار مع العالم الإسلامي. ترجم لكبار الشعراء العرب مثل محيي الدين بن عربي وأدونيس ومحمود درويش. من آخر مؤلفاته: **ما وراء الغرب: من أجل فكر كوسموبوليتي جديد** (2018)؛ و**آداب الشرق**.

German writer, Translator, and Literary Critic, born in 1967 in Cologne. He has Studied Arabic and Islamic Studies and Comparative Literature. From 2001 until the closure of the magazine in 2016 he was The editor–in–chief of *Art/Thought – Fikrun wa Fann*. As a translator, he has presented to the German public some of the most eminent Arab poets such as Ibn Arabi, Adonis, Mahmoud Darwish, Badr Shakir as–Sayyab and others. His most recent publications *Jenseits des Westens. Für einen neuen Kosmopolitismus* (*Beyond the Conceptions of the West. For a new kind of cosmopolitanism* (2018); and *1001 Books. The Literatures of the Orient* (2019).

** كاتب ومترجم مغربي، يشتغل أستاذًا للتعليم الثانوي التأهيلي بطنجة، حاصل على دبلوم الدراسات المعمقة بجامعة سيدي محمد بن عبد الله بفاس ضمن تخصص اللغة الألمانية وآدابها.

Moroccan Writer and Translator. Professor of Qualifying Secondary Education in Tangiers. He holds a Diploma in Deep Studies at the University of Sidi Mohamed Ben Abdallah in Fez, Specializing in German Language and Literature.

bousseta2000@yahoo.de

يعدُّ **الديوان الشرقي-الغربي**[1] ثمرة ترجمة، أكثر من غيره من أعمال يوهان غوته الأخرى؛ أي إنه، بوجه من الوجوه، مرتبة أسمى للترجمة، إنه "محاكاة لإبداع" و"نسج على منوال"، بكل ما يعنيه هذان التعبيران من معنى. وعلاوة على ذلك، يتطرق يوهان فولفغانغ فون غوته (1749-1832) إلى موضوع الترجمة في "التعليقات والأبحاث" التي ألحقها بالديوان لشرح أرضيته التاريخية والثقافية. ومن ثم يمكننا أن نتلمس في ديوان غوته المحددات الأساسية لتناول الثقافات المترجم عنها، وخصوصًا "الشرق". ولا تزال هذه المحددات الأساسية إلى الآن تسِمُنا بطابعها وتفرض علينا أيضًا، بوصفنا مترجمين من اللغة العربية، سلطتها. كما تنتج هذه المحددات، بتعبير أكثر دقة، الممارسة الترجمية قديمًا وحديثًا، علاقة جدلية مثيرة مع التأملات التي صاغها فالتر بنيامين (1892-1940) بنباهة، ملمحًا إلى غوته، في مقاله **مهمة المترجم**[2] الصادر سنة 1921.

تدين كثير من مؤلفات غوته إلى ذَيْنكم اللقاء والتعامل مع الآداب الأخرى. لكن **الديوان الشرقي-الغربي** يشكل من هذه الناحية حالة استثنائية، حيث يأتي المحفز من سياق ثقافي مختلف تمامًا، وبواسطة الترجمة من لغة لم يكن غوته يعرفها (خلا بعض تمارينه على كتابة العربية)، خلافًا للّغات الأخرى التي شكلت بالنسبة إليه منبع إلهام، مثل الفرنسية والإنكليزية واللاتينية واليونانية.

سيجد غوته نفسه في لقائه بالشاعر محمد حافظ الشيرازي (725هـ/ 1325م - 792هـ/ 1390م) عن طريق ترجمة هامر بورغشتال (1774-1856)[3] المنشورة سنة 1812، في الوضعية ذاتها التي يجد أغلب القراء (وتقريبًا كل القراء الغربيين عندما يتعلق الأمر بالآداب الشرقية) أنفسهم فيها، وهي عدم إمكان الاستغناء عن الترجمة. وعند الاشتغال بالشيرازي فقط، ستحظى الترجمة بتلك الأهمية، وستطرح في الوقت نفسه تلك الإشكالية التي تواجهنا اليوم في الغالب عندما يتعلق الأمر بالأدب المترجم.

لا عجب، إذًا، في هذه الوضعية، من أن ينهي غوته "التعليقات والأبحاث"، ومن ثم كل **الديوان الشرقي-الغربي** بمقال قصير حول الترجمة، يعتبره فالتر بنيامين "أحسن ما نشر في ألمانيا عن نظرية الترجمة".

يميز غوته فيه بين ثلاثة أصناف من الترجمة: أولًا الترجمة "النثرية البسيطة"، ويضرب لها مثلًا نَقْلَ مارتن لوثر Martin Luther (1483-1546) الإنجيلَ إلى اللغة الألمانية. ويسمي غوته الصنف الثاني بـ"الترجمة التي تتوسل المعارضة الأدبية أو الباروديا" (الباروديا لا تعني هنا المحاكاة الساخرة، وإنما تعني الطريقة التي تطمح إلى محاكاة عمل أدبي معين ومعارضته من منظور عصر آخر وواقع مغاير، وذلك لتعديله)، ومن أمثلة ذلك، يشير غوته إلى ترجمات شكسبير التي قام بها فيلاند.

(1) J.W. Goethe, *West–Östlicher Divan*, Teil 1 und 2 (Kommentar) (Frankfurt: Ausgabe von Hendrik Birus im Deutschen Klassiker Verlag, 1994).

(2) Tillman Rexroth, *Walter Benjamin*, *Gesammelte Schriften,* Band 4 (Frankfurt: Suhrkamp, 1991), S. 9 ff 3.

(3) Mohamed Schemsed–din Hafis, *Der Diwan,* aus dem Persischen von Joseph von Hammer–Purgstall, Süddeutsche Zeitung ed (München: Bibliotheca Anna Amalie, 2007).

وفي الأخير يشير غوته إلى صنف ثالث من الترجمة يسعى "إلى أن يكون مطابقًا للأصل"[4]. ويورد على ذلك مثال ترجمة هوميروس Homer (يرجح أنه كان حيًا سنة 700 ق.م.) إلى شعر التفعيلة الألماني، على يد معاصره يوهان هاينريش فوس Johann Heinrich Voss (1751–1826).

وعلى الرغم من أن لكل صنف أو نموذج قيمته الخاصة، فإن الترجمة التي تسعى إلى المطابقة تبقى، بحسب غوته، هي "الأسمى والأكمل"، وذلك لأن المترجم من خلالها "يتخلى عن أصالة أمته [...] بحيث ينتج من ذلك شيء 'ثالث' تغتني من خلاله اللغة الألمانية وتتوسع"، وهذا من شأنه، بحسب غوته، أن يجعل "صنعة الشعر تنتشر بين الألمان"[5].

يتبنى فالتر بنيامين هذا الإطار النظري للترجمة، حيث يكتب: "ولهذا؛ فإن أعظم ثناء تحصل عليه ترجمةٌ ما، في عصر نشوئها، ليس هو أن تقرأ في لغتها بمنزلة أصل [...] الترجمة الحقيقية شفافة، لا تغطي الأصل، وتحجبه عن الأضواء، وإنما تجعل اللغة المحضة، وكأنها قد أشبعت بذاتيتها الخاصة، تنعكس بكل كمالها على العمل الأصل. وهذا ما يقدر عليه الأسلوب الحرفي في نقل بنية اللغة"[6].

تصورات مثل هذه عن الترجمة تثير لدينا بعض الأسئلة وتستدعي منا اليوم، نحن المترجمين، أن نتخذ إزاءها موقفًا. في ما يخص الأسئلة، يجب أن نبين، أولًا، كيف أن **الديوان الشرقي–الغربي** وترجمة هامر بورغشتال التي أوحت إلى غوته به، يقعان في سياق نظريات الترجمة لدى غوته وبنيامين كليهما. وعلينا، في خطوة ثانية، أن نتساءل: كيف ينبغي لنا أن نتصرف إزاء هذا؟ أي كيف نترجم اليوم؟ خصوصًا عندما يتعلق الأمر بمادة "ثقافية–أجنبية". وسنفحص في الختام صحة هذه النظريات المقدمة، بمعنى: هل تقرّها الممارسة الترجمية اليوم؟

لا يشير غوته بوضوح إلى الخانة التي يجب أن يصنف ضمنها، من بين نماذجه الثلاثة للترجمة؛ ترجمة بورغشتال للشيرازي، فهو يود لو يصنفه ضمن النموذج الثالث، حيث يكتب بنوع من الحذر: "إنجازات هامر بورغشتال تدل على [واحد من النماذج الثلاثة][7] مثل هذا التعامل مع الروائع الشرقية، حيث تبقى المقاربة الشكلية هي الفضلى"[8].

لكن بورغشتال يجسد في الواقع مثالًا أساسيًا للترجمة القائمة على الباروديا أو المعارضة. فهو لا يقترب من الشيرازي من جهة الشكل، أي، في ما يتعلق بالقافية، إلا على استحياء.

يعتمد النص الأصل إجمالًا وحدة القافية التي تميز النصوص الشرقية الكلاسيكية، لكن ترجمة بورغشتال تقوم في أغلبها على أبيات من سطرين أو على رباعيات غير مقفاة. نعثر بالطبع، بصفة

(4) Goethe, Teil, 1 S. 281.

(5) Ibid., S. 281.

(6) Benjamin, S. 18.

(7) ما بين معقوفين إضافة للتوضيح. (المترجم)

(8) Goethe, Teil, 1 S. 281f.

متفرقة، على مقاطع شعرية من بيتين ينتهيان بالقافية نفسها، كتلك التي سيعتمدها مترجمون لاحقون عن الفارسية، بديلًا من وحدة القافية. لكن بالرغم من ذلك، لا ينطبق على ترجمة بورغشتال ما يقوله غوته عن النموذج الثالث من الترجمة الذي يسعى إلى مطابقة الأصل: "الترجمة التي تطمح إلى التماهي مع الأصل تقترب في النهاية من صيغة الترجمة بين السطور[9] وتيسر تيسيرًا كبيرًا فهم الأصل. من خلالها يتم تقريبنا من الأصل ودفعنا نحوه، وهكذا تكتمل الدائرة التي يتم في مدارها تقارب الغريب والمألوف، المعلوم والمجهول"[10].

من الواضح أن غوته كان يعلم جيدًا أن ترجمة بورغشتال للشيرازي لا تنطبق عليها هذه الأوصاف، وأنها لا تقترب في نزعتها حتى من الترجمة بين السطور، لهذا تحاشى التعليق عليها. وأعتقد أن سبب ذلك هو الآتي: لقد رأى غوته نفسه في **الديوان الشرقي-الغربي**، أي في أشعاره الخاصة، عملًا يشبه، على نحو ما، ذاك الصنف الثالث من الترجمة الذي "يتخلى إلى حد ما عن أصالة أمته"، ويتولد منه شيء أسمى "ما زال يجب تربية العامة على تذوقه واستساغته"[11].

في هذا السياق يلاحظ غوته أن ترجمات فوس لهوميروس لم تستطع في البداية "إرضاء ذوق الجمهور، إلا بعد أن تعوّد على سماعها مرات ومرات"[12]. وكأن غوته كان يخشى أن يلقى ديوانه المصير نفسه، كما عبّر عن ذلك في مقدمة "التعليقات والأبحاث". فهو يطمح إلى أن يحرز حتى أولئك "القراء الذين يجهلون الشرق تمامًا أو لا يعرفون عنه إلا النزر اليسير، فهمًا مباشرًا ومن دون وساطة"[13] لديوانه. ويرى في نفسه "مسافرًا [...] يكفيه فخرًا لو يعرف كيف يتأقلم بحب، مع نمط عيش البلد الغريب، ويبذل قصارى جهده في تعلم لغته، ويتقاسم معه أفكاره ومبادئه، ويستوعب عاداته وتقاليده"[14].

تحاول "أنا" الشاعر، إذًا، أن تتماهى مع العالم الغريب، كما يمثل المسافر، بنحو ما، التجسيد الحي لشاعر المحاكاة أو للمترجم الشاعر Nachdichter[15]. يدرك غوته جيدًا أن تقمصه هوية المسافر "لن يسعفه إلا بدرجة محدودة"، وأن عليه في الحين ذاته أن يتقمص "دور التاجر الذي يعرض بضاعته عرضًا يثير الإعجاب، ويسعى بكل السبل لجعلها رائقة". هكذا "ينال ما يحمله معه المسافر إلى أهله الرضا والقبول بسهولة"[16].

(9) الترجمة بين السطور هي طريقة للترجمة كانت معروفة في العصور الوسطى وكانت تكتب بين سطور النص الأصل وتضع مقابلًا أو أكثر لكل كلمة، وكان الهدف منها تيسير فهم النص الأصل. (المترجم)

(10) Goethe, Teil, 1 S.283.

(11) Ibid., S..281

(12) Ibid., S.281.

(13) Ibid., S.138.

(14) Ibid.

(15) Nachdichter تعني هنا المترجم الذي هو في الوقت ذاته شاعر، حيث تفيد كلمة Nachdichtung في الألمانية الترجمة التي ينصب فيها التركيز – خلافًا للترجمة الحرفية – على الشاعرية في التعبير وعلى نقل المزاج والمحتوى. (المترجم)

(16) Goethe, Teil1, S.139.

تفسر لنا ثنائية المعنى هذه التي يجعلها غوته عنوانًا لصورته عن نفسه؛ فهو، من جهة، المسافر المتحلي بالعوائد الغريبة، ومن جهة ثانية؛ التاجر الذي يسعى إلى أن يحببها إلى جمهوره ويبيعه إياها، ويجعلها تبدو أقل غرابة. تلك ثنائية الهيئة الفريدة من نوعها التي جاء فيها الديوان، فهو ديوان ألهمته الآداب الأجنبية، وهو أيضًا بحث يسعى أن يعرِّف بالآداب الشرقية.

نستنتج من هذا أن غوته كان يدرك تمامًا أنه لا ترجمة آداب الشرق إلى الألمانية ولا محاكاتها والنسج على منوالها كما هو الحال في الديوان، يمكن أن ينال أيٌّ منهما التقدير أو يجد القراء من خارج إطار المختصين، إنْ لم تجرِ التوطئة لهما، كما فعل هو نفسه في "الأبحاث والتعليقات".

وبعبارة أخرى، يبدو أن المثال الأسمى للترجمة عند غوته (وبعد ذلك عند بنيامين) – أي الترجمة التي "تحاول مطابقة الأصل" – مشروع غير واعد بالنجاح في حال تعلق الأمر بالشرق. وأنه لا هامر بورغشتال ولا غوته استطاعا أن يفلحا في مسعييهما.

وسبب ذلك بسيط؛ إذ لقيت ترجمة فوس لهوميروس صدًى إيجابيًا (ولو بعد حين، كما كتب غوته) لأن هوميروس ينتمي إلى المصنفات الأساسية للثقافة الغربية، وهذا يعني أن بضاعته – حتى لا نبتعد عن تشبيه غوته لشاعر المحاكاة بـ "التاجر" – لم تكن في حاجة ملحّة إلى إشهار.

بل أمكن، على العكس، ترويجها على أنها الأقرب إلى هوميروس من الترجمات الأخرى، وأنها أكثر أصالة، وتعطي صورة حقيقية عن هوميروس مثل النص الأصلي تمامًا.

يسري الشيء ذاته على المترجمين الذين ذكرهم بنيامين في حديثه عن الترجمة المنشودة التي تسعى إلى مطابقة الأصل: "لوثر، فوس، فريدريش هولدرلين Friedrich Hölderlin (1770–1843)، ستيفان جورج Stefan George (1868–1933)، عملوا على توسيع حدود اللغة الألمانية"[17]. لكن كل النصوص التي ترجمها هؤلاء المترجمون على النحو المذكور هي نصوص تنتمي أصلًا إلى المصنفات الغربية[18]: لوثر ترجم الإنجيل، وفوس ترجم هوميروس، وهولدرلين ترجم بيندار وسوفوكليس، وستيفان جورج ترجم دانتي. لم يكن من اللازم في كل هذه الحالات التعريف بهؤلاء الكتاب، ولا توضيح سياقهم الثقافي ولا الإجابة عن سؤال: لماذا نترجمهم؟

بالنسبة إلى الشيرازي والكتاب الشرقيين الآخرين، فإن العكس هو الصحيح؛ إذ يجب أولًا تقريبهم من الجمهور. فلا عجب، إذًا، أن تنتمي ترجمة بورغشتال، بحسب تصنيف غوته، إلى الفئة الثانية التي هي فئة المحاكاة. يمكن أن نقول الشيء ذاته أيضًا عن أشعار ديوان غوته نفسه: فهي، حتى نستخدم مصطلحات غوته الخاصة، باروديا أي محاكاة من الدرجة الثانية؛ بمعنى أنها محاكاة لمحاكاة

(17) Benjamin, S.19.

(18) المقصود بالمصنفات هنا تلك النصوص الأساسية التي لا بد لكل متعلم مثقف منتمٍ إلى ثقافة معينة من الإلمام بها ومعرفتها. وهذا ما يطلق عليه الناقد المغربي سعيد يقطين "النص الثقافي الجامع" (المترجم). ينظر: سعيد يقطين: "النص الثقافي"، **القدس العربي**، 2015/3/17، شوهد في 2021/11/22، في: https://bit.ly/3G7xftK

بورغشتال للشيرازي. ولا يعني هذا شيئًا آخر سوى أن الممارسة الإبداعية لِغوته، والترجمية لبورغشتال لا ينطبق عليهما ذاك المثال الأسمى للترجمة وللمحاكاة، كما وضعه غوته وأخذه عنه بنيامين.

في القرن التاسع عشر أقدم كتاب ومترجمون ألمان على ما لم ينجح فيه غوته وبورغشتال كلاهما، أي الترجمة التي تنشد مطابقة الأدب الشرقي. ونذكر هنا بالخصوص فريدريش روكرت Friedrich Rückert (1788–1866)، وأوغست فون بلاتن August Von Platen (1796–1835) اللذَين قلّدا الأشكال الشرقية بكل إتقان. فبفضل روكرت صار لدينا شيرازي ألماني، يعتبر من الناحية الشكلية الأقرب إلى الشيرازي الفارسي من ذاك الذي صوّره بورغشتال، يحترم وحدة القافية كما هي في الشعر الفارسي. كما ندين لروكرت بترجمة للقرآن ألمانية اللغة، تشبه فواصلها الأصل العربي.

ألم ينجح هذا الأمر فعلًا في جعل اللغة الألمانية تبدو كأنها لغة هندية؟ (كما عبر عن ذلك رودولف بانفيتس Rudolf Pannwitz (1881–1969) الذي اقتبسه بنيامين). وفي حالتنا، ألا يعني هذا تعريبًا (من اللغة العربية) أو فرسنة (من الفارسية) للغة الألمانية؟ بناء عليه، هل يصلح هذا المثال الأسمى للترجمة لعصرنا هذا؟ هنا يجب أن أقر بأني أشك في ذلك كثيرًا. وأعتقد أن التصورات التي أتى بها غوته وروكرت وبانفيتس وبنيامين عن الترجمة، قد فقدت صدقيتها، ولم تعد صالحة بالمطلق لترجمة الآداب الشرقية. لماذا؟

بدايةً يجب التنبيه إلى أن نظريات الترجمة هذه لم تكن ثمرة ممارسة، وأنها حتى عندما طبقها – على نحو أكبر، روكرت وهولدرلين – أوشكت الترجمات أن تكون لا مقروءة تقريبًا، كما لاحظ بنيامين، حيث كتب عن ترجمات هولدرلين لسوفوكليس، قائلًا: "فيها يتدحرج المعنى من هاوية إلى هاوية حتى يوشك أن يضيع في أغوار لغوية سحيقة لا قعر لها".

إذا كانت ترجمات هولدرلين تقترب كثيرًا من الترجمة بين السطور، فإن ترجمات روكرت تعاني عيبًا آخر يتمثل في أن لغة روكرت لا تقدر أن تتخلص من تأثير القرن التاسع عشر، مهما كان استخدامه للقافية متنوعًا ورشيقًا، وتسقط، إذًا، بسبب الاستخدام الدوغمائي والتعسفي للقافية في الإجهاد والصعوبة التي لا نجدها في النصوص الأصلية. من يقرأ ترجمات روكرت لا يخطر بباله أن النصوص الأصلية غالبًا ما تلحَّن وتغنى، وأن الناس البسطاء والأميين يحفظون أشعار الشيرازي والرومي والفردوسي عن ظهر قلب.

فإذا أخذنا هذا الأمر في الحسبان، فإن دعوى التطابق التام بين الترجمة والأصل، أو ما أطلقنا عليه سابقًا "تحويل اللغة الألمانية إلى هندية أو إلى فارسية"، تنهار تمامًا. يتضح، إذًا، أن هذا التهجين (إدماج الآخر في الذات) انتقائي، ويقتصر فقط على المظاهر الشكلية مثل القافية والإيقاع. يبقى معيار المطابقة مع الأصل، إذًا، ظاهريًا ولغويًا فحسب. والنتيجة هي أنه مهما بدا العمل فنيًا فإنه لن يصل إلى القلوب إلا نادرًا، ليس كما هو الحال بالنسبة إلى النصوص الأصلية والترجمات التي تكون طبيعية وغير متكلفة. أدرك غوته وبورغشتال هذا الأمر، على الأقل فطريًا، وتخلّيا، على التوالي، عن الترجمة التي تسعى إلى المطابقة وعن المحاكاة الشعرية، واختارا ما أطلق عليه غوته صيغة الباروديا أو

المعارضة الأدبية. وما استمرار الشيرازي الذي ترجمه غوته بيننا إلا لأن غوته تخلى عن نظريته الخاصة في الترجمة.

ليست نتائج الترجمة الساعية إلى مطابقة الأصل فقط هي التي فقدت صدقيتها، بل أيضًا الأيديولوجيا الكامنة وراءها. تتمظهر هذه الأيديولوجيا عند غوته في إيمانه بمسار تطوري طبيعي للّغات والآداب، ينعكس في مختلف "عصور" الترجمة، وفي الختام، في المواءمة المتتالية للآداب القومية[19]. وقد أطلق غوته على هذه السيرورة مفهوم "الأدب العالمي".

يرفع بنيامين هذه الفكرة تقريبًا إلى ما يشبه النبوءة الدينية لاكتمال الترجمة: على المترجم أن يقترب من اللغة المحضة – التي هي بطبيعتها مستعصية – وذلك من خلال انتهاك حدود لغته الخاصة. تحمل فكرة اللغة المحضة في طياتها أوتوبيا تجاوز بلبلة الألسن (أسطورة بابل). فعندما تنتهك الترجمة الحدود المتداعية للّغة الخاصة، وبكلمات غوته: "تتخلى عن أصالة الأمة"، يصير وضع الفردوس المنشود، أي ما قبل بابل، وشيكًا. ومن هذا المنظور يعهد للمترجم بالفعل بمهمة المخلص التاريخي، كما يظهر ذلك في عنوان بنيامين "مهمة المترجم".

لكن مهما بدت هذه التصورات مشرّقة، فإن الأوان آن لنبذها. فهي قد تكون شجعت سابقًا على تلقي الآداب الأجنبية والغريبة جدًا، لكنها اليوم تعرقل الترجمة وتحصرها في غايات لا تمتّ إلى الأدب بصلة، قد تكون غايات اقتصادية، سياسية أو فلسفية (حتى لا نقول أيديولوجية، رهينة الديالكتيك الهيغلي) كما هو الحال لدى بنيامين.

إن تقليد الآداب الشرقية في ضوء الترجمة بين السطور كما أشاد بها غوته وبنيامين وبانفيتس لا يلغي الحدود، وإنما يقيم في الواقع حدودًا أخرى: فهي تعيد الشرق من حيث أتى؛ إلى "العجائبي". وتؤكِّد، كما في السيرك الاستعماري، على الغريب والمختلف (هكذا فقط تستطيع اللغة الألمانية أن تستحيل إلى لغة هندية). عندما تتطابق الترجمة مع الغريب، فإنها لا تحفز على التماهي والتداني، وإنما بالأحرى على التمايز والتنافر.

ينطبق هذا، بصفة خاصة، على الأدب الشرقي المعاصر. حيث لا تسعف هنا بالضبط الترجمة الغرائبية والعجائبية (الترجمة التي تنحو إلى الغريب والعجائبي) كما تخيلها غوته وبنيامين. إن الشعر العربي والشعر الإيراني المعاصرين ليسا غربيين وشرقيين كما قد يظهر ذلك للملاحظ البسيط. بل يجب أن ينظر إلى هذا الشعر على أنه جزء من الشعر الحديث الذي يمثل ظاهرة عالمية معاصرة. والشعران – أي العربي والفارسي المعاصران – يشهدان على ذلك، وهما في الحقيقة أقرب إلى الشعر العالمي المعاصر منه إلى

(19) يعود الفضل إلى غوته في بلورة مفهوم الأدب العالمي Weltliteratur كأفق لتطور الآداب القومية. فالأدب القومي، بحسب غوته، يصبح عالميًا عندما يسعى – فضلًا عن التعارف والإثراء المتبادل مع الآداب القومية الأخرى – إلى التعبير عن القضايا الإنسانية الكبرى، والإسهام في حلها، انطلاقًا من روح العصر والحسّ الإنساني المشترك. ينطلق غوته في تنظيره للأدب العالمي من اقتناع مفاده أن الأدب ظاهرة إنسانية كونية تسمو على اللغات والحدود القومية، وتستطيع استشراف أفق كوني أرحب للتعاون والعيش المشترك. (المترجم)

الشعر العربي الكلاسيكي أو ما يسميه حميد دباشي "الاتجاه الإنسي في الأدب الفارسي"[20]، أي التراث الذي يعتبر الشيرازي أبرز رموزه.

وبالنظر إلى أن غوته اعتمد على هذا الإرث الإنسي الأدبي الفارسي – متقنعًا كفارسي – لكتابة قصائد تحسب من وجهة نظر التاريخ الأدبي على التيار الرومانسي أو على الإرهاصات الأولى للحداثة، فإنه يمكننا أن نقول: إن الشرق أدّى، بالنسبة إلى أوروبا الأدبية، وظيفة القابلة التي يسّرت ميلاد الحداثة. وحيث إن الكتّاب العرب والفرس يكتبون منذ أكثر من قرن روايات وشعرًا حديثًا، يترجم – بوتيرة متزايدة منذ ربع قرن – إلى اللغات الأوروبية، فإن الدائرة الأدبية تكون بهذا قد اكتملت، ونبوءة غوته في أحد المقاطع التي ألحقت بالديوان بعد وفاته قد تحققت:

"من يعرف نفسه

ويعرف غيره

سيعرف أيضًا:

أن الشرق والغرب

لن يفترق أحدهما عن الآخر أبدًا أبدًا"[21].

بهذا، يكون قد حان الوقت أخيرًا لأن نكتشف المعاصرة الكامنة في هذا الأدب الذي يوصف بـ "الآخر" و"الشرقي"، وأن نقدّرها حق قدرها. وأن نلتفت أيضًا إلى المعاصرة الكامنة في شعر حافظ الشيرازي، وفي الاتجاه الإنسي في الأدب الفارسي. ليست الوسيلة إلى ذلك هي الترجمات التي تتوه في تتبع تقنيات القوافي حتى تبدو في النهاية كألعاب بهلوانية، وتبحث عن الخاصية الإبداعية والمهم والمتميز والثمين في الشكل خاصة (مقاربة تقليدانية جدًا)، وإنما هي تلك الترجمات التي تستخرج المضمون الروحاني ومعه الشاعري. تلك النصوص المترجَمة التي لا يكون فيها الشكل ظاهريًا كما يتجلى ذلك في النصوص التي تعتمد على القافية، ولكن تلك النصوص التي يمتزج فيها الشكل والمضمون.

وبالنسبة إلى الناطقين باللغة الإنكليزية، هناك ترجمات للأدبين العربي والفارسي نجحت في هذا المسعى. لكن الترجمات الألمانية الموجودة للأدبين العربي والفارسي، وهي في غالبها قديمة (بالنسبة إلى النصوص النثرية تبدو الحال أفضل)، بقيت في مجملها حبيسة هذا النموذج الذي تم تطويره في القرن التاسع عشر، والذي انتقدتُه في هذا المقال.

تبقى الترجمات الجديدة والمبتكرة للشعر نادرة. لقد ترجمتُ شخصيًا في هذا المنحى المبتكر غير القائم على التغريب والعجائبي، قصائد من الشعر العربي المعاصر، وغير بعيد أحد أهم الدواوين الشعرية

(20) Hamid Dabashi, *The World of Persian Literary Humanism* (Cambridge: Harvard University Press, 2012).

(21) Goethe, Teil1, S.614.

الصوفية في العصر الوسيط **ترجمان الأشواق**[22] لابن عربي (558هـ/ 1164م – 638هـ/ 1240م). يشجعنا الصدى الإيجابي لهذه المحاولات على المضي قدمًا في هذا الطريق. لكن هذا المسعى يتعلق في نهاية المطاف بسؤال سخيف: هل هناك دور نشر مهتمة، وتمويلات كافية؟

حاليًا، يأتي الجواب – خصوصًا بالنسبة إلى سوق الشعر الكاسدة – على شكل مفارقة، وهو: ما الغاية من ذلك وعندنا غوته؟

المراجع

References

Arabi, Ibn. *Der Übersetzer der Sehnsüchte*. Gedichte. Hrsg. und übers. von Stefan Weidner. Salzburg: Jung und Jung, 2016.

Dabashi, Hamid. *The World of Persian Literary Humanism*. Cambridge: Harvard University Press, 2012.

Goethe, J. W. *West–Östlicher Divan*. Teil 1 und 2 (Kommentar). Frankfurt: Ausgabe von Hendrik Birus im Deutschen Klassiker Verlag, 1994.

Hafis, Mohamed Schemsed–din. *Der Diwan,* aus dem Persischen von Joseph von Hammer–Purgstall. Süddeutsche Zeitung ed. München: Bibliotheca Anna Amalie, 2007.

Rexroth, Tillman. *Walter Benjamin*. *Gesammelte Schriften,* Band 4. Frankfurt: Suhrkamp, 1991.

(22) Ibn Arabi, *Der Übersetzer der Sehnsüchte*, Gedichte. Hrsg. und übers. von Stefan Weidner (Salzburg: Jung und Jung, 2016).

صدر حديثًا



محمود محارب

الحزب الشيوعي الإسرائيلي والنكبة

الموقف والدور

يعالج دور الحزب الشيوعي الإسرائيلي في النكبة، ويتابع انخراطه في الاستراتيجية الإسرائيلية طيلة فترة حرب 1948، في جميع المجالات؛ العسكرية والسياسية والفكرية والإعلامية والدولية، لتحقيق هدفها. ويُظهر الكتاب موقف الحزب من إنشاء دولة يهودية في فلسطين، ودعوته إلى إنشائها قبل شهر ونصف الشهر من إصدار الجمعية العامة للأمم المتحدة قرارها تقسيم فلسطين إلى دولتين، ويقف على الأهمية التاريخية التي أعطاها الحزب الشيوعي لهذا القرار، نظرًا إلى منحه شرعية دولية لإنشاء دولة للمستوطنين اليهود في فلسطين. كما يوضّح كيف أيّد الحزب بشكل علني وفعّال خرق إسرائيل هذا القرار خلال الحرب، ودعم احتلال الهاغاناه والجيش الإسرائيلي أراضيَ عربية فلسطينية ضمن الدولة العربية الفلسطينية وفق قرار التقسيم، وتأييده رفض انسحاب الجيش الإسرائيلي منها.

ويقف الكتاب على الجهود المكثّفة التي بذلها الحزب مع الأحزاب الشيوعية الحاكمة في أوروبا الشرقية، للمساعدة في حصول اليشوف اليهودي وإسرائيل على السلاح والعتاد والمقاتلين والخبراء، إضافة إلى الهجرة اليهودية، ويتابع انخراط أعضاء الحزب وأنصاره في الهاغاناه والبلماح، ومن ثم في الجيش الإسرائيلي، ومشاركتهم في الحرب التي شُنّت على مدن فلسطين وبلداتها وقراها، وطردت منها الفلسطينيين وارتكبت المجازر بحقّهم.

مراجعات الكتب
Book Reviews



الصياد، 101x120 سم، مواد مختلفة على القماش، 2021

The Hunter, 101x120 cm, Different materials on canvas, 2021



المعرّف الرقمي DOI
https://doi.org/10.31430/CUAM8745

عمرو عثمان | Amr Osman*

مراجعة كتاب
التاريخ والنظرية والنصّ: "المؤرخون والمنعطف اللغوي"
لإليزابيث كلارك

Book Review
History, Theory, Text: Historians and the Linguistic Turn
by Elizabeth A. Clark

عنوان الكتاب:	*History, Theory, Text: Historians and the Linguistic Turn*.
المؤلف:	إليزابيث كلارك.
الناشر:	كامبريدج/ لندن: دار نشر جامعة هارفارد.
سنة النشر:	2004.
عدد الصفحات:	336 صفحة.

* أستاذ التاريخ المشارك، جامعة قطر، الدوحة.

Associate Professor of History, Qatar University, Doha.
aosman@qu.edu.qa

تمهيد

يلخّص هذا الكتاب[1] قصة العلاقة بين التأريخ من جهة، والفلسفات والنظريات والتيارات الفكرية التي ظهرت خلال القرنين التاسع عشر والعشرين من جهة ثانية، لا سيما ما ارتبط منها باللغة، أو بما يُطلق عليه "المنعطف اللغوي" The Linguistic Turn تحديدًا. تبدأ مؤلفة الكتاب إليزابيث كلارك - وهي أستاذة أديان متقاعدة في جامعة ديوك الأميركية - كتابها بمقدمة تشرح فيها الهدف منه؛ أي السعي إلى إقناع المؤرخين ("التقليديين"، كما تشير إليهم في بعض أجزاء الكتاب)، بأن المهتمين بالنظريات الحديثة من المؤرخين ليسوا متمردين على حرفة التأريخ، بل يناقشون، في شكل جديد، قضايا فكرية ذات تاريخ طويل (ص ix, x). يحاول الكتاب تحقيق هذا الهدف من خلال عرضٍ ومناقشة لأهم الجدالات التي وقعت في نهاية القرن التاسع عشر، وعلى مدار القرن العشرين، فيما يتعلق بالتأريخ والفلسفة والنظرية النقدية[2]. وفضلاً عن هذا الهدف، ثمة هدف أصغر يتمثّل في رغبة المؤلفة في البرهنة على أن النظريات اللغوية الحديثة وأفكارها عن اللغة والنصّ، تُعدّ أكثر فائدة في دراسة النصوص المسيحية القديمة، وهي مجال تخصّصها نفسها (ص 7).

(1) Elizabeth A. Clark, *History, Theory, Text: Historians and the Linguistic Turn* (Cambridge, MA/ London, England: Harvard University Press, 2004).

(2) توضح كلارك أنها لا تستخدم "النظرية النقدية" Critical Theory للإشارة إلى أفكار مدرسة فرانكفورت تحديدًا، بل على نحو أعمّ.

بنية الكتاب

1. الفصل الأول: الدفاع عن التأريخ والتحسر عليه

يتكون الكتاب من مقدمة وثمانية فصول. يتناول الفصل الأول، وعنوانه "الدفاع عن التأريخ والتحسّر عليه"، بوجهٍ عام فكر المؤرخ الألماني ليوبولد فون رانكه Leopold von Ranke (1795–1886) التأريخي وإرث هذا الفكر ونقاده، ثم أثر رانكه في التأريخ في الولايات المتحدة تحديدًا، فضلاً عن بعض المشكلات الإبستيمولوجية المرتبطة بأفكاره، وصولاً إلى "الأزمة" التي وجد المؤرخون التقليديون أنفسهم فيها. تتلخّص عناصر النظرة الرانكية - كما يعبر عنها المؤرخ الأميركي تشارلز أوستن بيرد Charles Austin Beard (1874–1948) في مقالة بعنوان "الحلم الشريف" "That noble dream" (1935) - في الآتي:

أولًا: أن هناك واقعًا تاريخيًا، له وجود فعلي خارج عقل المؤرخ ومستقل عنه؛ وثانيًا: أن المؤرخ يستطيع تعرف ذلك الواقع ووصفه على نحو موضوعي "كما حدث بالفعل"، وهي عبارة رانكه المشهورة؛ وثالثًا: أن المؤرخ قادر على أن يكون "حَكَمًا نزيهًا" في كتابة التاريخ من خلال تحييد واقعه المعاصر، فضلاً عن تحييد كل مصالحه وانحيازاته الدينية والسياسية والفلسفية والاجتماعية والأخلاقية والجمالية والجنسية. تعني قدرة المؤرخ على التمييز الصارم بين الحقيقة والقيمة، أو بين الخبر والتأويل، أنه "يجد" أحداث الماضي في المصادر التاريخية ولا "يصنعها" بأي شكل؛ ورابعًا: أن موضوع التاريخ يمكن تعرُّفُه من خلال جهد فكري عقلاني، من دون حاجة إلى مجاوزة الواقع. تقوم هذه "العقيدة الموضوعية" على افتراضات أساسية، قد يكون أهمها

ما يطلق عليه "نظرية البرهان من خلال المطابقة" Correspondence Theory of Verification، وهي تفترض مطابقة النص التاريخي للواقع التاريخي (ص 14).

وهكذا، فإن الحقيقة التاريخية واحدة، يمكن التوصل إليها بموضوعية صارمة ووصفها في شكل سردي، اعتمادًا على وثائق الأرشيفات وقراءتها (أي الوثائق) نقديًا. ارتبطت هذه النظرة الرانكية الوضعية بفكرة الموضوعية العلمية (نسبة إلى العلوم الطبيعية) في المراحل الأولى للحداثة، إلا أنها فشلت – كما أشار نقادها – في الانتباه إلى التحوّل المعرفي الذي طرأ على العلوم الطبيعية نفسها في بدايات القرن العشرين، وأدى إلى التخلّي عن فكرتَي اليقين والثبات، والانتباه إلى أن قياس الزمان والمكان لا ينفصل عن "وضع" الباحث أو ملاحِظ الظاهرة العلمية. وتلفِت كلارك النظر هنا، إلى أن نقد أفكار رانكه كان قد بدأ في ألمانيا نفسها مع الفيلسوفَين الألمانيين فريدريك نيتشه Friedrisch Nietzsche (1900–1944)، وفيلهلم دلتاي Wilhelm Dilthey (1833–1911)، اللذَين رفضَا فكرة الموضوعية، بل أصرّ دلتاي على أهمية التأويل الذي يرتبط بواقع المؤرخ ارتباطًا حتميًا. فلكي يفسر المؤرخ التاريخ، لا مفر من أن يبدأ ببعض الأفكار، ثم ينظر في الماضي، ليعود مرة أخرى إلى الحاضر، وهكذا في عملية تشبه "الدائرة التأويلية" The Hermeneutic Circle (ص 12). إن المدهش في هذا الأمر، بحسب كلارك، هو أن هذا النقد الألماني لأفكار رانكه، لم يكن له أثر في العالم الأنكلوفوني، ربما بسبب حاجز اللغة؛ ذلك أن قلة فقط من المؤرخين الأنكلوفونيين – من أهمهم تشارلز بيرد – هي التي اهتمت بأفكار دلتاي وغيره من المنظرين والفلاسفة الألمان (ص 13).

2. الفصل الثاني: الفلسفة الأنكلو–أميركية والمؤرخون

تنتقل كلارك في الفصل الثاني، "الفلسفة الأنكلو-أميركية والمؤرخون"، إلى الحديث عن الفلسفة التحليلية Analytic Philosophy، وهي تندرج عمومًا، بحسب المؤلفة، في الفلسفة اللغوية التي هيمنت على العالم الأنكلوفوني طوال الجزء الأكبر من القرن العشرين. وقد كان الفضل للفلاسفة التحليليين – وليس للمؤرخين أنفسهم – في الربط بين التأريخ والقضايا الفلسفية الجديدة في العقود الأولى من القرن العشرين؛ فقد اعتقد هؤلاء التحليليون، في بداية الأمر، وجودَ ماضٍ موضوعي، و"قوانين" تفسير عامة يشترك فيها التّأريخ مع العلوم الأخرى، وهي نظرة عارضها كثير من المؤرخين، مثل المؤرخ البريطاني روبن جورج كولنغوود Robin George Collingwood (1889–1943)، الذين أكّدوا على فرادة المعرفة التاريخية، وإن لقِيت بعض القبول عند المؤرخين المتأثرين بالبنيوية Structuralism وكذلك بعض المنتمين إلى مدرسة الحوليات الفرنسية Annales School (ص 29). وقد كان هذا القبول من المشتركات القليلة بين المؤرخين الفرنسيين والأنكلوفونيين، المختلفين، في ما عدا ذلك، اختلافًا كبيرًا. تناقش كلارك في هذا الفصل أفكار كارل بوبر Karl Popper (1902–1994)، وكارل غوستاف همبل Carl Gustav Hempel (1905–1997)، ونقادهما، وقد رفض الأول فكرتَي الموضوعية ووجود قوانين تاريخية، بينما قبلهما الثاني. وقد انصبَّ جزءٌ كبير من الجدل هنا على قضية تفسير التاريخ، وتحديدًا على سؤال: هل يمكن تفسير التاريخ بالأسلوب نفسه الذي نفسّر به الطبيعة المادية؟ يبرز هنا رأي فيلسوف التاريخ الكندي وليام دراي

William Dray (1921–2009)؛ إذ يبيّن أنه بينما يسعى التفسير التاريخي للإجابة عن سؤال "كيف، على نحو محتَمَل" How–possibly، فإن تفسير الطبيعة المادية يسعى للإجابة عن سؤال "لماذا، على نحو حتمي" Why–necessarily (ص 34). وفي ستينيات القرن العشرين، يبرز اسم المفكر الأميركي آرثر دانتو Arthur Danto (1942–2013)، وقد رفض النظر إلى التأريخ على أنه أقل قدرًا من الناحية المعرفية من العلوم الأخرى، متسائلًا عن الاختلاف بين التأريخ والفيزياء النظرية، والاثنان يشتركان في عدم قدرتنا على ملاحظة الظواهر المدروسة على نحو مباشر (ص 34). وعلى أي حال، فإن الفلسفة التحليلية عمومًا انتهت إلى التخلي عن فكرة علمية التاريخ بمفهوم العلوم الطبيعية للعلمية، وكان تأثيرها في حرفة التأريخ محدودًا حتى في العالم الأنكلوفوني نفسه. وذلك بسبب مقاومة المؤرخين التقليديين للفلسفة وللنظرية على العموم.

تُعدّ قضية علاقة اللغة بالعالم الخارجي، أو قضيتا الدلالة Reference والتصوير (أو التمثيل) Representation، إحدى القضايا الأساسية في الجدالات الفلسفية والفكرية الحديثة بوجه عام. إن السؤال الأساسي هنا هو: هل تعكس اللغةُ العالمَ الخارجي؟ وإذا كانت الإجابة بالنفي كما يعتقد من ينتمون إلى ما بعد البنيوية (أو ما بعد الحداثة)، فكيف يمكن المؤرخ افتراض قدرته على وصف "ما حدث بالفعل" باستخدام اللغة؟ تناقش كلارك في هذا السياق إسهامات بعض المفكرين، ومنهم الفيلسوف الأميركي هيلاري بوتنام Hilary Putnam (1926–2016) وفكرته عن "الواقعية الداخلية" Internal Realism، ومفادها أن العقل لا يعكس العالم الخارجي (كما يقول الوضعيون Positivists) أو يصنعه (كما يقول من ينتمون إلى ما بعد البنيوية)، وإنما يعكس الواقع من خلال تجاربنا التي ترتبط ارتباطًا مباشرًا بمنظومتنا المعرفية والعَقَدية (ص 38). يعني هذا أن الموضوعية نفسها نسبيّة، فهي موضوعية خاصة بنا، وليست موضوعية مفارقة مستقلة عنا. وفي السياق نفسه، يرى ريتشارد رورتي Richard Rorty (1931–2007) أن البحث عن نظرية دلالة يعني البحث عن نقطة مفارقة مستقلة عن تصوراتنا يمكن من خلالها ملاحظة العلاقة بين هذه التصورات والأشياء نفسها، وهو أمر غير متاح لنا (ص 39).

3. الفصل الثالث: عن البنيوية والبنيويين

تبدأ كلارك في الفصل الثالث، الحديث عن البنيوية Structuralism، وهي واحدة من أبعد نظريات القرن العشرين أثرًا، وجاءت على النقيض من الفلسفتَين؛ الوجودية Existentialism، والظاهراتية Phenomenology، اللتَين انتعشتا في فرنسا وأوروبا في النصف الأول من القرن العشرين، وبوصفها ردة فعل على التطورات السياسية في فرنسا في ستينيات القرن العشرين، فضلًا عن كونها حركة نقدية لقيم التنوير وأفكاره. وقد ارتبط ظهور البنيوية، كما هو معروف، بظهور علم اللغويات الحديث على يدَي اللغوي السويسري فرديناند دي سوسير Ferdinand de Saussure (1857–1913)، وقد امتد أثرها إلى الأنثروبولوجيا والنقد الأدبي والتحليل النفسي والفلسفة، إلى أن بدأت في الضعف في الربع الثالث من القرن العشرين، لتحل محلها ما بعد البنيوية Post–structuralism (ص 44). بدت البنيوية – باعتبار تركيزها على البنية في مقابل التطور الزمني، وعلى الشكل في مقابل المحتوى،

وعلى الدالّ في مقابل المدلول، وعلى اللاوعي في مقابل الوعي (وهو أحد أهم أسباب ارتباطها بالأنثروبولوجيا)، وعلى الانقطاع والصدوع في مقابل الاستمرارية والتماسك - مناقضة لما يقوم به المؤرخ. وقد قام منهج دي سوسير على التقليل من أهمية العامل الزمني في دراسة اللغة، وعلى التأكيد على الطبيعة الرمزية والاعتباطية للغة، وهي فكرة عدّها المؤرخون كفيلة بالقضاء على نظرية المطابقة التي اعتمدوا عليها. وهاجمت البنيوية فكرة السياق التاريخي والبحث عن الجذور والتسلسل الزمني ومبدأ الغائية، بل أظهر كثير من البنيويين عداء لفكرة التأريخ، ومنهم كلود ليفي-ستراوس Claude Lévi-Strauss (1908-2009) (الذي نفى الأمر، وإن أكّد على الطبيعة الجزئية والانحيازية للمعرفة التاريخية التي تعتمد دائمًا على نصوص منتقاة)، وجاك لاكان Jacques Lacan (1901-1981)، ولويس ألتوسير Louis Althusser (1918-1990)، وقد اعتبر الأخير التأريخ "سقْطًا" من العلم (ص 43). ينتهي هذا الفصل بنقد أربعة من المفكرين، للبنيوية، قد يكون أشهرهم وأهمهم الفرنسيان بول ريكور Paul Ricœur (1913-2005)، وجاك دريدا Jacques Derrida (1930-2004)، وقد كان لهذا الأخير جدلٌ كبير مع ليفي ستراوس حول أسبقية الكتابة (بمفهومها الواسع لدى دريدا) على الحديث الشفاهي أو الكلام المنطوق، وهو جدل انحاز فيه المؤرخون إلى دريدا الذي قال بأسبقية الحديث على الكتابة (ص 59). وعلى أي حال، تعدّ كلارك البنيويةَ صاحبة الفضل في أي انتباه أولاه بعض المؤرخين لدور اللغة في دراسة التاريخ (ص 62).

4. الفصل الرابع: مجال المؤرخ

وفي الفصل الرابع، المعنون "مجال المؤرخ"، تتناول كلارك بالمناقشة مدرسة الحوليات الفرنسية، فضلًا عن التأريخ الجزئي Micro-history والتيار الماركسي البريطاني في التأريخ، وهي مذاهب وتيارات تجاهلت كلها النظرية والتنظير المعرفي، بل قاومتهما، بحسب كلارك (وذلك على عكس مواطنيهم من غير المنتمين إلى مدرسة الحوليات والذين نشطوا في العقود الأخيرة من القرن العشرين، ومن أبرزهم بول فاين Paul Veyne، وهو مؤرخ يرتبط كثير من أفكاره بأفكار المؤرخ الأميركي هايدن وايت الذي سنتحدث عنه لاحقًا). تبدأ كلارك بمدرسة الحوليات التي انطلقت عام 1929 مع لوسيان فيفر Lucien Febvre (1878-1956)، ومارك بلوك Marc Bloch (1886-1944)، وعُدَّت أهم ما أنتجت فرنسا من فكر تاريخي في القرن العشرين. جاءت مدرسة الحوليات ردة فعل للمذهب الوضعي التاريخي الذي ساد في فرنسا نفسها، ومن أهم أعلامه تشارلز لانغلوا Charles Langlois (1863-1929)، وتشارلز سينيوبوس Charles Seignobos (1854-1942). وأغفل، كما كان الحال في العالم الأنكلوفوني، النقدَ الذي وجهه فلاسفة ألمانيا نفسها للوضعية التاريخية (ص 64). سعت مدرسة الحوليات إلى كتابة تاريخ شامل يستفيد من التخصصات المختلفة، ويقوم على أسئلة محددة يصوغها المؤرخ (في مقابل التاريخ السردي الذي يركز على الأحداث)، ويهتم بالواقع الملموس والظواهر الأعمق من الأحداث، ويربط الماضي بالحاضر، ويركز على العلاقات البنيوية والوظيفية عبر حقب زمنية أطول وظواهر أعمّ (وفي سياق هذه الفكرة الأخيرة يبرز فرناند برودل

Fernand Braudel (1902–1985) وفكرته عن "الحقبة الطويلة" La longue durée (ص 66). هكذا، نرى الانتقال من تركيز الوضعية على الوثائق إلى تركيز الحوليات على المؤرخ نفسه، والانتقال من الوصف إلى التحليل. فالمؤرخ هو الذي يصوغ السؤال؛ ما يعني أنه يخلق موضوع التأريخ ولا يعثر عليه كما ترى وضعية رانكه.

وتوضح كلارك أن مدرسة الحوليات بدأت، فقط، في مرحلة لاحقة من تاريخها، الاهتمام ببعض القضايا النظرية، مثل النقد الأيديولوجي والتحليل النفسي واللغويات البنيوية والخطاب، وهو تطوّر أدى في النهاية إلى ظهور ما أُطلق عليه "التاريخ الجديد" (ص 68). وبعد تعرّض البنيوية لنقد شديد في فرنسا لتركيزها على البنى وإهمالها الإنسان، فضلًا عن ازدرائها الأحداث، بدأ الجيل الثالث من مؤرخي الحوليات، ومن أعلامه فرانسوا دوس François Doss (1950)، الاهتمام بالحدث، بل الاهتمام بالأفكار الجديدة حول النص. وظهر جيل من مؤرخي "التاريخ الجزئي" الذين أشاروا إلى فائدة التركيز على تجربة الناس الحياتية ومشكلاتهم اليومية في دراسة التاريخ، وهو أمر رفضته الأجيال الأولى من مؤرخي الحوليات، على الرغم من أنه قد يمثل نافذة يطل منها المؤرخ على قضايا مجتمعية أكبر (ص 77).

تتحدث كلارك، في هذا السياق، أيضًا عن تاريخ الذهنيات L'histoire des mentalités في فرنسا، وكيف ركّز على أفكار الناس العاديين في مقابل تركيز التاريخ الفكري في الولايات المتحدة على النصوص "العليا" High Texts أو المتقدمة التي أنتجها المفكرون والمثقفون. إلا أن مؤرخي التاريخ الجزئي، بحسب كلارك، أهملوا، كنظرائهم في مدرسة الحوليات، القضايا النظرية والمعرفية المرتبطة بالتأريخ (ص 79). ثم تنتقل إلى المؤرخين البريطانيين الماركسيين، ومن أعلامهم إريك هوبسباوم Eric Hobsbawm (1917–2012)، وقد كان من أشدّ نقّاد ما بعد الحداثة ونسبيتها ورفضها التفريق بين الحقيقة والخيال، وإدوارد بالمر تومسون Edward Palmer Thompson (1924–1993). اهتم هؤلاء المؤرخون الماركسيون بتاريخ الناس العاديين، أو بدراسة التاريخ "من أسفل" في أربعينيات القرن العشرين وخمسينياته، مركّزين على الفرد الفاعل والتجربة الحياتية (ص 80). وعلى الرغم من الثقافة الواسعة لكل هؤلاء المؤرخين الذين ذكرتهم كلارك في هذا الفصل، فإنهم تجاهلوا القضايا النظرية والمعرفية، بل عادَوْا من حاول إقحامها في دراسة التاريخ؛ ما ترك هذا المجال للمنظّرين أنفسهم، وقلة من المؤرخين المشتغلين بالتاريخ الفكري والتاريخ الثقافي كما تبيّن كلارك بعد ذلك (ص 84–85).

5. الفصل الخامس: السرد والتأريخ

تنتقل كلارك في الفصل الخامس للحديث عن "السرد والتأريخ"؛ إذ يُعد السردُ في نظر مؤرخي الحوليات إشكاليًا لأنه يرتبط بتاريخ الأحداث الذي لا يليق بالمؤرخ الجادّ الذي يجب أن ينصبّ جل عمله على التحليل، وليس مجرد الوصف. وصل هذا النقد إلى درجة وصف المؤرخ الفرنسي جاك لو غوف Jacques Le Goff (1924–2014) السردَ بـ "الجثّة الهامدة" التي لا تهتم إلا بالحدث السياسي و"الأبطال" أو العظماء الذين يفترض أنهم محركو أحداث التاريخ (ص 89). أما المنظّرون، مثل رولاند بارت والمؤرخ الأميركي هايدن وايت Hayden White (1928–2018) فرفضا فكرة حيادية السرد بوصفه نتاج الموضوعية المزعومة. فالسرد في نظرهم يفرض على أحداث التاريخ

تماسكًا وتواصلًا واكتمالًا وختامًا، وهي كلها أمور لا تعكس حيوية الحياة وعشوائية المصادر والفوضى التي يتسم بها كلاهما. ويتجاهل السرد فجوات التاريخ ونواقصه أو يتجاوزها أو يعالجها بهدف خلق "أثر واقعي" زائف (ص 103). يعني كل ذلك أن التاريخ السردي هو، في النهاية، تاريخ أيديولوجي، وأن أيّ وصف للماضي لا يمكن أن يكون "بريئًا" أو محايدًا سياسيًا. فالأسئلة التي يصوغها المؤرخ ترتبط بالضرورة بواقعه هو، وليس بالماضي الذي يبحث فيه. إن التاريخ، في هذه النظرة، ما هو إلا عملية ذهنية فكرية تقع في الحاضر وفي رأس المؤرخ، كما يقول المؤرخ البريطاني المتخصص في تاريخ الأفكار غاريث ستيدمان جونز Gareth Stedman Jones. إلا أنه كان للسرد من يدافعون عنه، لا سيّما من المؤرخين المتأثرين بالفلسفة التحليلية مثل آرثر كولمان دانتو Arthur Danto Lindo الذي رأى أن التاريخ يروي القصص، إلا أن المؤرخ لا يصف فقط أحداث التاريخ، بل ينظمها ليبرز أهميتها. وكذلك دافع ريكور وفاين عن السرد، فعدّه ريكور، المتأثر بالفلسفة الظاهراتية، الأسلوب الأمثل لإبراز دور الفاعل الإنساني والتجربة، فضلًا عن ملاءمته لخدمة أي هدف أخلاقي للتاريخ (ص 92). ودافع عن السرد، أيضًا، بعضُ مؤرخي الحوليات اللاحقين المرتبطين بـ"التاريخ الجديد"، وذلك لتوجّسهم من نفور الناس العاديين من التاريخ المكتوب باستخدام مناهج كمية وتحليلية (ص 93).

6. الفصل السادس: التاريخ الفكري الجديد

وفي الفصل السادس، وعنوانه "التاريخ الفكري الجديد"، تبدأ كلارك الحديث عن المؤرخ الأميركي آرثر لافجوي Arthur Lovejoy (1873-1962) وفكرته عن "تاريخ الأفكار" المتجاوزة للزمن والمشتركة بين الحضارات. وعلى الرغم من أفول نجم لافجوي سريعًا بسبب النقد، الظالم أحيانًا، الذي تعرّض له منهجه، فإنه كان سبّاقًا في دعوته إلى الاستفادة من التخصصات المختلفة في دراسة التاريخ. وعمومًا، كان هناك مؤرخون آخرون مهتمون بما يدور في "عقول البشر السابقين"، مثل المؤرخ البريطاني روبن جورج كولينغوود Robin George Collingwood (1889-1943)، الذي رأى أن كل التأريخ هو تأريخ للأفكار؛ فالأحداث ما هي إلا الجزء الخارجي الظاهر مما وقع في الماضي. أما بُعدها الداخلي، فيتمثّل في الأفكار التي حرّكت الأحداث على نحو معيّن (ص 108). وبوجه عام، وعلى الرغم من أنهم كانوا الأقرب إلى الاستفادة من النظريات الحديثة والأجدر بها، فإن كثيرًا من هؤلاء بقوا متوجسين من النظرية. وكما كان الوضع سابقًا، حين "أقحم" الفلاسفة والمنظرون أنفسهم في التنظير للتأريخ، استمرّ كثير من منظري النصف الثاني من القرن العشرين في ذلك التنظير. وفي هذا السياق، تبرز أسماء كالفيلسوف الألماني هانز-جورج غادامر Hans-Georg Gadamer (1900-2002) الذي أكّد على فكرة أن حاضر المؤرخ يفرض عليه قراءة التاريخ على نحو معين، وهو أمر لا مفر منه (ص 111). وظهر في ألمانيا، أيضًا، نمط من التأريخ أُطلق عليه "تاريخ المفاهيم" Begriffsgeschichte، ويشمل "تاريخ استقبال [الأفكار]" Rezeptionsgescichte؛ فبخلاف تاريخ الأفكار عن لافجوي، لا ينظر تاريخ المفاهيم إلى الأفكار على أنها ثوابت تتجاوز الزمن، بل تراكيب لغوية لا تُفهم إلا في سياق تاريخي وتعكس تغير الظروف الاجتماعية والبنى

السياسية (ص 112). ونظرًا إلى اهتمام تاريخ المفاهيم باللغة، عدَّه البعض مرحلة انتقالية بين تاريخ الأفكار في ثوبه القديم، والتاريخ الفكري الجديد ذي التوجه اللغوي (ص 113).

أما التاريخ الفكري الجديد، فقد كان من أعلامه الفلاسفة والمؤرخون الفرنسيون من أمثال ميشال فوكو Michel Foucault (1926–1984) وميشيل دي سيرتو Michel de Certeau (1925–1986) وروجر تشارتير Roger Chartier. يهتم التاريخ الفكري الجديد بالسياق المادي والثقافي، ويركّز على التصدعات والثغرات والتقطّعات والتناقضات والمعضلات والصدفة والخطأ والمسكوت عنه في النصوص (وفي التاريخ)، فضلًا عن الأيديولوجيا والقوة والتأويل، وذلك في مقابل النظرة التقليدية التي سعت إلى عرض التاريخ في شكل سردي تواصلي لا ثغرات فيه ولا غموض (ص 131). اهتمّ فوكو ببنى الخطابات، سواء من ناحية قواعدها الداخلية، أو نُظُم التحكم فيها؛ ما يعني أنه مع اهتمامه باللغة لم يغفل واقعها المادي، أي إنه جمع بين الاهتمام البنيوي بالبنى جنبًا إلى جنب مع عامل التطور الزمني. وقد نظر فوكو إلى التأريخ على أنه خطاب يعيد كتابة ما تقوله المصادر التاريخية ولا يكرره (ص 115). أما في الولايات المتحدة، فقد ظهر دومينيك لاكابرا Dominick LaCapra، وهو أحد أبرز أعلام التاريخ الفكري في ثوبه الجديد، وقد نظر إلى التاريخ على أنه تاريخ "الاستخدام السياقي" للغة التي نجدها في النصوص البارزة (ص 141). إن المهم في نظر لاكابرا هو الوعي بأن اللغة ليست مجرد أداة، وأن الواقع ليس مجرد شيء موضوعي يمكن تناول طبيعته على نحو قاطع. كما أن الوثائق نصوصٌ تعيد إنتاج "الواقع"؛ ما يتطلب قراءة نقدية لها، أشد عمقًا ممّا هو معروف في الفيلولوجيا التقليدية.

7. الفصل السابع: النصوص والسياقات

في الفصل السابع، وعنوانه "النصوص والسياقات"، تعرض المؤلفة فكرة المؤرخين التقليدية عن النص بوصفه شيئًا ثابتًا ومتماسكًا ومصدرًا موثوقًا للمعلومات، بل شيئًا يستقل عن السياق. وفرّق هؤلاء المؤرخون بين النصوص والوثائق؛ فبينما ترتبط الأولى بالمصادر الأدبية والفكرية التي يتعامل معها مؤرخو الأفكار، فإن الوثائق هي التي تحتوي على معلومات وبيانات سياسية واجتماعية واقتصادية، أي البيانات التي يستخدمها هؤلاء المؤرخون التقليديون. أما المنظّرون، ولا سيما الذين ينتمون إلى ما بعد البنيوية منهم الآن، فنظروا إلى النصوص نظرة مختلفة تمام الاختلاف (ص 130–131). تتحدث كلارك هنا عن رولان بارت Roland Barthes (1915–1980)، وعن جاك دريدا وجوليا كريستيفا Julia Kristeva (ص 132). نظر هؤلاء المنظّرون إلى النص بوصفه مُنتجًا، يتمتع باستقلالية وقوة خاصة به. تظهر هذه الإنتاجية في عملية القراءة؛ تلك العملية التي تولّد الأفكار من النصوص. يعني هذا الفهمُ التخلي عن فكرة البحث عن قصد المؤلف، بل عن سياق التأليف؛ فالكتابة تحديدًا، كما صرّح دريدا، تفصل القارئ عن المؤلف (أو تعني غياب المؤلف)، وهو أمر يعزّز إنتاجية النص. وقد وسّع بارت مفهوم اللغة، التي عدّها، على خلاف دي سوسير، أعمّ من علم العلامات Semiology، ما يجعلها جديرة أن تكون موضوع البحث. وأخيرًا، تناقش كلارك أفكار بعض المؤرخين "السياقيين" المعاصرين، ومن أبرزهم كوانتين سكينر Quentin Skinner وجون جغيفيل أغارد بوكوك John Greville Agard Pocock، وقد كان اهتمامهما بالسياق اللغوي، وليس بالسياق المادي الذي اعتاد عليه

المؤرخون التقليديون (ص 138). فاللغة، في هذه النظرة، تمثل السياق الحقيقي الذي يجب على المؤرخ الاهتمام به والتركيز عليه.

8. الفصل الثامن: التاريخ والنظرية والنصوص قبل الحديثة

تناقش كلارك في الفصل الثامن والأخير، بعنوان "التاريخ والنظرية والنصوص قبل الحديثة"، ما استفادته هي من النظريات التي عرضتها في كتابها، وسبل مساعدة هذه النظريات الباحثَ في دراسة النصوص المرتبطة بالفترة المتأخرة من المسيحية القديمة، أي بمجال تخصص المؤلّفة. وتصرّح بأنها استفادت من هايدن وايت في طرح السؤال الأول: لمن يُكتب التاريخ؟ وإلى أي عنوان يُرسل؟ واستفادت من ميشيل دي سيرتو في الانتباه إلى اختلاف الماضي (وهو يختلف عن التأريخ الذي هو عملية يبررها غياب الماضي) الذي يعود إلى الحياة فقط في خطابات معاصرة. واستفادت من لاكابرا في فكرة أن الماضي ليس كيانًا وُجد في وقت ما بشروطه ومن أجل ذاته، ولكنه يرجع إلى أسئلة المؤرخ الذي يصنع الحقيقة التاريخية ولا يجدها، وهي فكرة استفادتها أيضًا من مدرسة الحوليات ومن المؤرخ كولينغوود. واستفادت من مدرسة الحوليات ومن لافجوي في الانتباه إلى أهمية الإفادة من التخصصات الأخرى. واستفادت من غادامر في ضرورة عدم التفريق بين النص وآفاق المؤلف الذي أنتجه (ص 156). تناسب كل هذه الأمور طبيعة المصادر التي تتعامل معها كلارك؛ ذلك أنها ليست "وثائق" مثل تلك التي يعتمد عليها المؤرخ المنتمي إلى التيارات المتأثرة بالعلوم الاجتماعية، على سبيل المثال، بل هي نصوص "عليا" أدبية وفلسفية وأيديولوجية تحتاج إلى تحليل نظري، وهو الأمر الذي تتيحه النظريات الحديثة، من وجهة نظر كلارك (ص 158).

خاتمة: كلارك والنظرية والتأريخ: تقويم المحاولة

كتبت كلارك هذا الكتاب عام 2004، إلا أن دعوتها لم يكن لها، في ما يبدو، صدى كبير، وذلك على الرغم من أنه حظي بقدر كبير من الاهتمام كما يظهر في مراجعات الكتب الكثيرة التي نُشرت عنه. فما زال المؤرخون "التقليديون" الذين تخاطبهم كلارك في كتابها متمسكين بـ"حرفة" التأريخ كما يعرفونها ويفهمونها، وما زالوا يتوجسون من تلك النظريات اللغوية التي سمحت لـ "المنظّرين" بالكتابة في التاريخ والتنظير حول طبيعة الحقيقة التاريخية والنصوص التاريخية والمعرفة التاريخية، ليشككوا في وجود الحقيقة ويعيدوا النظر في طبيعة النصوص ومنهج دراستها، وهي أمور تجعل من توجس المؤرخين التقليديين أمرًا مفهومًا، بل مشروعًا. إلا أن ذلك لم يدفعهم، كما أوضحت كلارك، إلى الاشتباك مع النظريات الجديدة بدلًا من تجاهلها أو رفض الاشتباك النقدي معها مبدئيًا، فضلًا عن الاستفادة منها.

قد تكون المشكلة الأكبر في طرح كلارك عدم وضوح المقصود بالـ"المنعطف اللغوي" الذي يظهر في عنوان الكتاب ويمثل محور البحث فيه. يبحث القارئ من دون فائدة عن تعريف المنعطف في أي فصل من فصول الكتاب، وهو الأمر الذي قد يُفهم منه أن المقصود بالمنعطف اللغوي هو، ببساطة، الاهتمام باللغة في القرن العشرين، من دون أن يرتبط بتيار أو فلسفة أو نظرية لغوية معينة من تلك التيارات والفلسفات

والنظريات الكثيرة الذي ظهرت في ذلك القرن والتي تناقشها كلارك نفسها في الكتاب. وإذا كان الأمر كذلك، كان من الواجب، بكل تأكيد، أن توضح كلارك هذا الأمر بأسلوب مباشر، بل أن تناقش بعض الآراء التي تربط المنعطف اللغوي بتيارات معينة (مثل الفلسفة التحليلية، وربما بعد ذلك ما بعد البنيوية عمومًا أو تيار التأويل في ما يتعلق بالتأريخ تحديدًا). بيد أنه لو كان الأمر يتعلق بالاهتمام باللغة على العموم، فما الجديد في "المنعطف اللغوي"، لا سيّما أن كلارك نفسها قد صرّحت بأنّ النظريات الحديثة تناقش قضايا فكرية ذات تاريخٍ طويل؟

ترتبط بهذه المشكلة الأخيرة مشكلة أخرى، وهي انتقائية كلارك في الاستفادة من النظريات اللغوية الحديثة. فعلى الرغم من اشتراك هذه النظريات في الاهتمام باللغة، فإن التناقضات بينها جليّة كما توضح كلارك نفسها. يصعب، إذًا، الحديث عن منهج نظري متماسك لكلارك، فهي تنتقي أفكارًا تقوم على افتراضات متباينة في نظريات مختلفة. ومع رغبة المؤلفة في إشراك المؤرخين في "المنعطف اللغوي"، ومن ثم إنهاء نظرة المنظّرين المتدنية إليهم واتهامهم بافتقاد العمق النظري والفلسفي عمومًا، فإن انتقائيّتها غير المبررة قد ترسّخ - هي نفسها - تلك النظرة السلبية إلى المؤرخين بوصفهم غير قادرين على هضم النظريات اللغوية الحديثة هضمًا كاملًا وتوظيفها توظيفًا منضبطًا وممنهجًا.

ومهما كان الأمر، فإن المتابع للنظريات الحديثة يعلم الجهد والوقت اللذَين يتطلبهما تأليف كتاب مثل كتاب كلارك. ولعل الإشارة إلى هوامش الكتاب، والتي تصل إلى أكثر من 130 صفحة بخط صغير الحجم، تكفي للبرهنة على الجهد الضخم الذي بذلته المؤلفة في قراءة نصوص يتّسم كثير منها بصعوبة شديدة ويحتاج إلى مرجعية أو نظرية أدبية يفتقر إليها كثير من غير المتخصصين. يجدر بقارئ الكتاب، إذًا، أن يظل واعيًا بتحيّزات كلارك (وهي تحيّزات تصرّح هي نفسها بها) وأن يستفيد قدر الإمكان من الأجزاء الوصفية التحليلية التي يُفترض فيها قدر أكبر من الموضوعية، وإن كانت موضوعية تنفيها، من ناحية المبدأ، النظرياتُ التي تتحمس لها كلارك نفسها وتدافع عنها.


المعرّف الرقمي DOI
https://doi.org/10.31430/DRKE2589

إبراهيم مجيديلة | Brahim Mjidila*

مراجعة كتاب
التشيؤ**
لأكسل هونيت

Book Review
Reification
by Axel Honneth

عنوان الكتاب في لغته:	*La Réification: Petit traité de théorie critique*.
المترجم:	ستيفان هابر Stéphane Haber.
المؤلّف:	أكسل هونيت.
الناشر:	باريس: دار غاليمار.
سنة النشر:	2007.
عدد الصفحات:	160 صفحة.

* باحث مغربي، أستاذ الفلسفة بالتعليم التأهيلي، حصل على شهادة الماجستير في فلسفة التواصل من كلّية الآداب والعلوم الإنسانية عبد المالك السعدي في تطوان.

Moroccan researcher and teacher in the Moroccan vocational education system. He holds an MA in the Philosophy of Communication from the Faculty of Arts and Humanities, Abdelmalek Essaadi University, Tetouan.
mjidila1972@gmail.com

** اعتمدنا في هذه المراجعة على الترجمة الفرنسية للكتاب:

Axel Honneth, *La Réification: Petit traité de théorie critique*, Stéphane Haber (trad.) (Paris: Gallimard, 2007).

تجدر الإشارة هنا إلى صدور ترجمة عربية للكتاب أنجزها كمال بومنير المهتم بأعمال النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت: أكسل هونيث، **التشيؤ: دراسة في نظرية الاعتراف**، ترجمة وتقديم كمال بومنير (الجزائر: مؤسسة كنوز الحكمة، 2012).

تمهيد

يمكن أن نموضع هذا الكتاب ضمن سياق نظري ذي وجهين؛ يخص الوجه الأول التقليدَ النقديَّ لمعهد البحوث الاجتماعية Institut für Sozialforschung، أو ما صار يُنعت فيما بعد بصفة غير رسمية "مدرسة فرانكفورت"، والذي تشكلت ملامحه ولبناته الأولى مع الرعيل الأول لتلك المدرسة، وتحديدًا مع صدور كتاب الفيلسوف وعالم الاجتماع ماكس هوركهايمر Max Horkheimer (1895–1973) **النظرية التقليدية والنظرية النقدية** *Traditionelle und kritische Theorie* (1973)[1]، وهو في الأساس محاضرة ألقاها حين تولى رئاسة معهد العلوم الاجتماعية بجامعة فرانكفورت في عام 1931، معلنًا عن الآفاق الجديدة للنقد، وفي الآن عينه، مبرزًا محدودية النقد كما مارسته المثالية الألمانية German Idealism، والمادية التاريخية Historical Materialism. ولعل التحول الأهم الذي أنجزه مفكرو مدرسة فرانكفورت – في تلك الفترة – كان الانتقال من نقد الأنساق المجردة (العقل والمعرفة) إلى نقد البنى الواقعية (المجتمع). في حين يخص الوجه الثاني المجهودات النظرية المتوالية لأكسل هونيت من أجل تطوير نظريته العامة في نقد السلطة، وتوسيع دائرة نظريته الخاصة المتعلقة بالاعتراف.

إن هذا الكتاب في الأصل، عبارة عن صياغة منقحة وموسعة لمحاضرة ألقاها أكسل هونيت بجامعة بركلي سنة 2005. ويتألف من مقدمة وستة فصول، تقارب مجتمعةً مفهومَ "التشيؤ الاجتماعي"، من خلال الرجوع إلى الإطار التاريخي والفلسفي الذي نشأ فيه، ومن خلال تتبع فاعليته وقيمته الاستعمالية في الكشف عن أمراض المجتمعات المعاصرة وأزماتها، من أجل إعادة صياغته في ضوء نظرية الاعتراف. في قراءتنا لهذا الكتاب اعتمدنا على الترجمة الفرنسية التي اختار لها المترجم عنوان *La réification: Petit traité de Théorie critique* **التشيؤ: دراسة صغرى في النظرية النقدية**، في حين أن العنوان الأصلي باللغة الألمانية *Verdinglichung: Eine anerkennungstheoretische Studie* **التشيؤ: دراسة في نظرية الاعتراف**.

أولًا: العرض التأليفي للكتاب

في مقدمة الكتاب، عمل هونيت على وضع مفهوم "التشيؤ" Reification في السياق التاريخي والنظري الذي نشأ فيه. من الناحية التاريخية، أشار إلى أن التشيؤ أدّى دور المفهوم العاكس، والمعبر عن الأزمات الاقتصادية والاجتماعية التي كانت تعانيها جمهورية فايمار Weimer، في الفترة 1919–1933، نتيجةً مباشرة لانهزام ألمانيا في الحرب العالمية الأولى. إنه بمنزلة المرآة التي انعكست عليها التجارب التاريخية المأزومة التي تمس الكائن الإنساني في وجوده وتشرط حياته الاجتماعية. ومن الناحية النظرية، يذهب هونيت إلى كون الفيلسوف الألماني جورج لوكاش György Lukács (1885–1971) من الأوائل الذين صاغوا رؤية عامة بشأن مفهوم التشيؤ، من خلال الاستفادة من أعمال كارل ماركس Karl Marx (1818–1883)، وماكس فيبر Max Weber (1864–1920)، وجورج زيمل Georg Simmel (1858–1918)، حيث خصص الجزء الثالث من كتابه المشهور **التاريخ والوعي الطبقي**

---

(1) صدرت ترجمة عربية نقلها إلى اللسان العربي الباحث التونسي ناجي العونلي، للاطلاع يُنظر: ماكس هوركهايمر، **النظرية التقليدية والنظرية النقدية**، ترجمة وتقديم ناجي العونلي (بيروت: منشورات الجمل، 2014).

History and Class Consciousness (1923)، للحديث عن ظاهرة التشيؤ وعلاقتها بالوعي الطبقي أو البروليتاري. ولئن ساهمت الظروف الاقتصادية والاجتماعية الناجمة عن الحرب العالمية الأولى في أن يحتل مفهوم التشيؤ قيمة مرجعية بوصفه أداة للفهم والتحليل، فإنه سيفقد تلك القيمة بعد الحرب العالمية الثانية؛ إذ إن الفلاسفة وعلماء الاجتماع انصرفوا إلى النظر في قضايا العدالة والديمقراطية من دون الاستناد إلى مفهوم التشيؤ الاجتماعي والتسليع، الدالَّيْن على وجود أمراض اجتماعية. هكذا بدأت تتشكل ملامح توجه معرفي عام عقب الحرب العالمية الثانية - باستثناء بعض التوجهات ذات النفس الماركسي - بات يعتقد أن "مشروع تحليل مفهوم التشيؤ قد أصبح على العموم ينتمي إلى ماض انتهى من زمن بعيد" (ص 14).

بيد أن هونيت لاحظ أن تجاوز مفهوم التشيؤ تاريخيًا لم يتحقق فلسفيًا؛ إذ سرعان ما ظهرت مؤشرات جديدة دالة على فاعلية استعمال المفهوم لما له من قدرة على تحليل البنى الاجتماعية والاقتصادية التي تنخرها الأزمات. وتأكيدًا لهذه الفرضية، يعرض هونيت عدة أدلة. أولًا، في مجال الأعمال الأدبية المتأثرة بالتحليلات السوسيولوجية (الرواية على نحوٍ خاص)، تُقتَرَح رؤية لعالَم اجتماعي، أفرادُه يعيشون ويعاملون أنفسهم مثل "موضوعات ميتة وخالية من كل إحساس" (ص 15). ثانيًا، أن الكثير من الدراسات في مجالَي علم الاجتماع الثقافي، وعلم النفس الاجتماعي، عمل أصحابها على وصف مظاهر التشيؤ الاجتماعي وتشخيصها من خلال التركيز على تحليل سلوكات الذوات التي تميل إلى اعتبار بعض المشاعر والعواطف عناصر حقيقية من شخصيتها؛ ما يؤدي إلى معاملتها باعتبارها مجرد أشياء مادية. ثالثًا، سجل هونيت تنامي المحاولات في مجال الإيتيقا والفلسفة الأخلاقية التي اهتمت بتحليلٍ وفهم للظواهر نفسها، سبق أن درسها لوكاش في نصه الشهير عن التشيؤ. وضمن هذه المحاولات اتخذ التشيؤ أو سيرورة التشيؤ طابعًا معياريًا وأخلاقيًا، بموجبه "يتم تحديد السلوك الذي تنتهك فيه الأخلاقية والإيتيقية" (ص 17)، بحيث تُجرَّدُ الذوات من صفاتها وخصائصها الإنسانية، ثم تُعامَل على أنها أشياء مادية وموضوعات ميتة. ومن مؤشرات هذه الرؤية المادية والتشييئية للكائن الإنساني تسليع علاقات الحب وصناعة الجنس. وأخيرًا، في المجال العلمي المرتبط بالأبحاث المتعلقة بالدماغ، تظهر هيمنة المقاربة الطبيعية التي تعكس موقفًا ماديًا يشيّئ الإنسان ويحوّله إلى مجرد جهاز آلي يخضع في كل سلوكياته للترابط بين الخلايا العصبية.

من خلال المجالات السابقة، يظهر أن التشيؤ في جوهره هو إخلال بالمبادئ الأنطولوجية للكائن الإنساني ولأفعاله اليومية، وانتهاك للمبادئ الأخلاقية التي توجهه في نظرته إلى ذاته ووجوده. وبهذا المعنى، يحمل ذلك المفهوم معنيين متداخلين: أحدهما أنطولوجي والآخر معياري. وعلى الرغم من أوجه القصور التي تكتنف تلك الدراسات المتنوعة، يبقى مفهومه قادرًا على تحليل المجتمعات المعاصرة وتكوين فكر منسجم بِشأنها.

ثانيًا: فصول الكتاب

في الفصل الأول من الكتاب "مفهوم التشيؤ عند لوكاش"، سعى هونيت لمعرفة القيمة الاستعمالية لمفهوم التشيؤ، انطلاقًا من الرجوع إلى التحليل

الكلاسيكي الذي قام به لوكاش، اعتمادًا على أعمال كارل ماركس، في أفق تعيين حدود ذلك التحليل. وحتى يتسنى له القيام بذلك، يحفر عميقًا في البنى المعرفية التي تأسس عليها المفهوم.

في البداية، سجل هونيت ملاحظة عامة على الكيفية التي قارب بها لوكاش مفهوم التشيؤ في كتابه **التاريخ والوعي الطبقي**، موضحًا أنه قد أضفى عليه طابعًا أنطولوجيًا، يخص وجود الإنسان في كلّيته، ومعيّنًا له بصفته عملية معرفية يجري بموجبها النظر إلى الإنسان باعتباره شيئًا من الأشياء (ص 21). يجد هذا التعيين أساسه في تزايد التبادل التجاري الذي أصبح، بفعل ظهور الرأسمالية وازدهارها، النموذج الذي يحدد طبيعة العلاقات بين الذوات. وينجم عن هذا النموذج جملة أشياء/ قضايا متداخلة: "لا يمكن النظر إلى الموضوعات إلا بصفتها أشياء يُنتفع بها، ولا يُنظر إلى الشركاء إلا باعتبارهم أشياء مدرة للربح، واعتبار ملكاتهم مجرد ثروات تُضاف إلى حساب الكسب والربح" (ص 22). وتكشف تلك القضايا عن التعامل الأداتي مع الذوات التي تتحول إلى مجرد أشياء تتحدد قيمتها اقتصاديًا، تبعًا لما تحققه من ربح مادي؛ فينتج منه تفشي الأنانية وغلبة المصلحة الاقتصادية وغياب التعاطف مع الآخر. الظاهر أن مجمل هذه الظواهر تندرج ضمن مفهوم التشيؤ بمعناه العام الذي تعود أصوله إلى كارل ماركس. لكنّ لوكاش، كما لاحظ هونيت، قد عمل على الانتقال من المجال الاقتصادي إلى رصد تأثير التشيؤ في مجال الحياة اليومية، موسعًا من دلالته، ومعممًا لاستعماله. ولإنجاز هذا الانتقال، بقي لوكاش مترددًا بين استراتيجيتين: إحداهما تتخذ طابعًا وظيفيًا، والأخرى ترتبط بالمسار العام للعقلنة (ص 23). ولقد انتهى لوكاش إلى أطروحة مركزية مفادها أن: "التشيؤ قد تحول اليوم إلى طبيعة ثانية للإنسان في الرأسمالية" (ص 25). يظهر جليًا أن هونيت يستشعر قصور الاستراتيجية المفاهيمية التي تبناها لوكاش في بناء مفهوم التشيؤ، كما يعترض على الكيفية التي عمل بموجبها على تعميم استعماله بنقله من المجال الاقتصادي إلى مجال الحياة اليومية. وتفسيرًا لذلك القصور أو الخطأ يقول هونيت: "لقد تبين مما سبق ذكره: أن لوكاش طبق، بكل بساطة، مفهومَي 'الشيء' و'الشيئية'، على جميع الظواهر التي يمكن أن تعتبرها الذات عوامل اقتصادية نافعة، ضمن محيطها أو في نفسها، سواءً تعلّق الأمر بالموضوعات أو الأشخاص أو الكفاءات أو المشاعر" (ص 25). وفقًا للاستراتيجية التي تبناها لوكاش، إن كل ما هو إنساني يتحول إلى شيء أو إلى موضوع يُلتَفَت إليه من منظور المنفعة الاقتصادية، بحيث يغدو التشيؤ طبيعة ثانية.

لفحص هذه النتيجة/ الأطروحة، وإعادة النظر في الدلالة التي قدمها لوكاش للتشيؤ، وتجاوز أوجه القصور فيها، يتساءل هونيت: "كيف يمكن تفسير المعنى الذي ألبس للتشيؤ خارج مجالات النشاط الخاضعة لدورة المصالح؟" (ص 25).

شكّل هذا السؤال ضمن الاستراتيجية التي اعتمدها هونيت مدخلًا منهجيًا يتيح "إعادة صياغة المفهوم اللوكاشي للتشيؤ" (ص 32)، ضِمْن نظرية للفعل، بكيفية تسمح باستخلاص منظور جديد تُحلّ فيه المسائل التي تفتقر إلى الوضوح ضمن الاستراتيجية التي اعتمدها لوكاش. وفي مقدمة ذلك أن لوكاش قارب التشيؤ ضمن المجال الاقتصادي، ثم عمل بعد ذلك على تعميم وتطبيق للنتائج التي توصل إليها في مجال الحياة اليومية، من دون مراعاة

الاختلافات بين هذين المجالين. فقد اعتقد أن "الضغوط الخاصة بتبادل المنافع تترتب عليها بصورة متكافئة نتائج تؤثر في الكل في علاقته بالواقع" (ص 25). فكل المشاركين في التبادل التجاري يتأثرون بمنطقه الداخلي، وفي أحسن الأحوال يتحولون إلى مجرد ملاحظين محايدين وغير مهتمين بمختلف الوقائع النفسية والاجتماعية، ويصير إدراكهم مشيَّئًا لمجمل حياتهم اليومية. وبهذا المعنى يغدو التشيؤ ذلك "الهابيتوس، وكذلك العادة القائمة على موقف معرفي تُدرك به الذات المحيط الطبيعي والعالم الاجتماعي" (ص 27) على منوال الأشياء ذاتها.

إلى جانب هذا التعميم الذي مارسه لوكاش بتطبيق نتائج التشيؤ المرتبط بالتبادل التجاري على الحياة اليومية، لاحظ هونيت أن لوكاش يُفرغ التشيؤ من كل حمولة معيارية؛ فهو "ليس مجرد سلوك لا أخلاقي أو انتهاك لمبادئ أخلاقية" (ص 28)، كما أن التعامل الأداتي مع الآخرين باعتبارهم أشياء، هو مجرد حدث اجتماعي، ولا يمكن الحكم عليه أخلاقيًا. وبحسب هونيت، إن تجريد التشيؤ من كل مضمون أخلاقي ينتهي إلى تمثله في صورة ممارسة ناقصة ومحدودة. وحتى إن وُجِد بعض المبادئ المعيارية الموجهة للتحليل اللوكاشي لمفهوم التشيؤ، فإنها تجد أساسها في الممارسة الإنسانية الحقة، وليس في الوصايا الأخلاقية كما حددتها الفلسفة الأخلاقية أو الإيتيقا. ولهذا، إنّ نقد لوكاش للتشيؤ لم يكن شاملًا (ص 32)، كما بقي مرهونًا لمقدمات مثالية. وحتى إن انفتح على الواقع، فقد عمل على اختزاله إلى النموذج الاقتصادي.

كما خصص هونيت الفصل الثاني: "من لوكاش إلى هيدغر وإلى ديوي"، لبسط القول في بعض القضايا التي يتوافق أو يتقارب فيها لوكاش مع كل من مارتن هيدغر Martin Heidegger (1889–1976)، وجون ديوي John Dewey (1859–1952)، في نقد التشيؤ.

ما يجمع بين لوكاش وهيدغر تفاهمٌ فكري عميق (ص 25)، وهناك العديد من النقاط المشتركة بين عمليهما الأساسيين **التاريخ والوعي الطبقي**، و**الكينونة والزمان** *Sein und Zeit* (1927). ومن ذلك نقدهما للفلسفة الحديثة التي بقيت سجينة التعارض بين الذات والموضوع؛ هذا التعارض الذي يتجذر في الثقافة اليومية المُشيِّئة. كما يتفقان بخصوص "مشروع قلب أو هدم التصور التقليدي الذي يعارض بين الذات المحايدة والعالم" (ص 35). ولتجاوز هذا التعارض، اقترح لوكاش مفهوم "الممارسة المشاركة" أداةً لقلب التصور المتعلق بالذات والموضوع "بمجرد ما ندخل علاقة عملية بالعالم، لا تصبح الذات في تعارض مع العالم، وكأن هذا الأخير مجرد شيء نكتفي بمعرفته، بل ترتبط به تبعًا للغايات الوجودية التي تجعله ينفتح على العالم" (ص 36). في حين اقترح هيدغر مفهوم العناية der Pflege، بمعنى أن الدازاين لا يقف عند حدود معرفة العالم، بل يهتم به ويرعاه. كما لاحظ هونيت أن مفهوم الممارسة أو الفاعلية المشاركة Participating at these Events عند لوكاش، ومفهوم الرعاية أو الانشغال بالعالم عند هيدغر، يدلّان معًا على نمط من التوجه العملي يميز الوجود الخاص بالإنسان، بحيث إنه يبدأ في فهم ذاته من خلال الالتزام الوجودي أو العناية بالعالم، وليس من خلال المعرفة المحايدة. ينشأ التشيؤ عن اضمحلال الممارسة المشاركة بفعل توسع مجال التبادل التجاري وهيمنته على الحياة اليومية، كما ينشأ عن نسيان الوجود. وفي كلتا الحالتين يتخذ شكل

تعبير مزيف عن الممارسة الإنسانية. وبالرجوع إلى مفهوم الممارسة المشاركة اللوكاشي ومفهوم العناية الهيدغري، يصير من الواجب على الذوات أن تدخل في علاقة بالعالم وأن تلتزم به وأن ترعاه، وبذلك يتم نقد التشيؤ وتفكيك بناه.

ولصياغة أفكار لوكاش وهيدغر من جديد حول التشيؤ، يعود هونيت إلى بعض أفكار جون ديوي، خاصة تلك المرتبطة بمفهومه لعلاقة العالم الأصلي والتجربة الكلية والمشاركة المُهتمة والتناغم الوجداني، التي بموجبها شكك في التصور التقليدي الذي يذهب إلى أن علاقتنا بالعالم يجب أن تكون محايدة؛ ما يترتب عليه الفصل بين المعرفة والوجدان، والنظرية والممارسة. ينتقد جون ديوي نموذج "المتفرج" الذي يقف من العالم موقفًا محايدًا؛ ليؤكد على أن كل معرفتنا بالعالم تبقى محددة عاطفيًا وتجريبيًا، كما أن الذات الفاعلة ترتبط بالعالم وجوديًا. إن علاقة الإنسان بالعالم علاقة التزام عملي يتفق مع فكرة الممارسة المشاركة للوكاش وفكرة العناية لهيدغر، ويؤسس لمفهوم الاعتراف الذي يعبر عن قدرتنا على تعيين وتقييم لدلالة الأشخاص والأشياء بالنسبة إلى وجودنا (ص 48).

من خلال تحليل أفكار ديوي، وتبيان أوجه تقاربها مع أفكار لوكاش وهيدغر، ينتهي هونيت إلى فكرة الاعتراف، معتبرًا أسبقيتها على كل معرفة، ومؤكدًا مركزيتها في العلاقة بالآخرين وبالعالم.

يمكن اعتبار الفصلين السابقين تمهيدًا تاريخيًا ونظريًا للفصل الثالث: "أولية الاعتراف" الذي يعكف فيه هونيت على شرح الأطروحة المركزية للكتاب، والتي تخص العلاقة بين التشيؤ والاعتراف. وانطلاقًا من المفاهيم المركزية: الممارسة المشاركة للوكاش، والعناية لهيدغر، والمشاركة المهتمة، يدافع هونيت عن الموقف المشارك والملتزم الذي يكون سابقًا لكل فهم محايد للواقع ليجعل من ذلك سندًا لتحليل أطروحته التي تفيد: "أسبقية الاعتراف على المعرفة" (ص 52). وهو يقوم بذلك انطلاقًا من توظيف معارف تنتمي إلى علم النفس (التكويني والاجتماعي) وأبحاث التنشئة الاجتماعية والفلسفة.

ينطلق مؤلف الكتاب من فكرة هي محل إجماع في علم النفس والأبحاث المختصة في التنشئة الاجتماعية، مدارها: أن الطفل يتكون عنده "منظور الشخص الآخر"، في مقابل إزاحة "منظوره الذاتي الخاص"، بصورة تطورية ومتدرجة. وذلك من خلال تفتح قدراته واستعداداته للتفكير والتفاعل مع الأشخاص والعالم. ذلك أن اكتسابه لتلك القدرات والاستعدادات يرتبط، من جهة، بتكوين علاقات تواصلية مع الآخرين، ومن جهة أخرى بكيفية ارتباطه بالعالم الموضوعي (ص 53). ويتداخل في ذلك عدة عمليات تخص التفاعل التواصلي والتماهي العاطفي أو الوجداني والإدراك الذهني ومحاكاة الآخرين. واستثمارًا لذلك كله، يذهب هونيت إلى أن "اتخاذ منظور الآخر، يقتضي وجود شكل أولي للاعتراف، يتعذر إدراكه بواسطة المفاهيم المعرفية أو الإبستيمية" (ص 59). وبناء عليه، يعتبر أن الاعتراف يسبق المعرفة، كما أن دقة معرفتنا بالعالم تتوقف على الاعتراف والحركة العاطفية القائمة على قبول وجود منظورات متعددة بتعدد الأشخاص. إن أسبقية الاعتراف على المعرفة هي الفكرة ذاتها التي قصدها لوكاش وهيدغر وغيرهما من الفلاسفة الذين انشغلوا بنقد الفلسفة الحديثة بخصوص التقابل أو التعارض بين الذات والموضوع.

لتفصيل القول حول أسبقية أو أولية الاعتراف، وتبيان أن علاقتنا المعرفية بالعالم ترتبط من الناحية التصورية بموقف الاعتراف (ص 62)، انفتح هونيت على عدة تصورات لفلاسفة انشغلوا بمقاربة العلاقة القائمة بين المعرفة والاعتراف، من أمثال الفيلسوف الأميركي ستانلي كافيل Stanley Louis Cavell (1926–2018)، والفرنسي جون بول سارتر Jean–Paul Sartre (1905–1980).

يبني ستانلي كافيل العلاقة بين المعرفة والاعتراف على نقده للفكرة القائلة بإمكان بناء معرفة مباشرة بالأحوال الذهنية للأشخاص الآخرين (ص 63)؛ لأن تلك المعرفة ليست ضربًا من الضرورة الإبستيمية، ولا تحصل إلا بانتظام الذات ومشاركتها لأحوال الآخرين والتفاعل معهم. والاتجاه النقدي نفسه يحضر عند سارتر الذي ينتهي إلى أن الوصول إلى المعرفة يتوقف على مشاركة وجودية بين الأنا والآخر. هكذا، تجد المعرفةُ أساسها في أشكال العلاقات الأولية للتفاعل والتعاطف؛ إذ إن كل مشاعر الألم والحزن والفرح لا تُدرك إلا من خلال المشاركة الوجودية. في هذا الإطار يصير الاعتراف، بحسب ما وضح كافيل، هو ذلك الموقف الذي يُمكِّن من فهم التعبيرات السلوكية للآخر وما يترتب عنها من ردات فعل (ص 66).

ينتهي هونيت، من خلال عرضه لتلك التصورات التي تنتمي إلى مرجعيات متنوعة، إلى أن التعاطف المتبادل بين الأنا والآخر والمشاركة الوجدانية هما ما يؤسس للاعتراف. في حين أن التعامل مع الآخر من موقع الـ "أنا أفكر"، أو من منظور إبستيمي، ينتهي إلى تشييء الأنا والآخر معًا. ومن هذا المنطلق، يؤكد أن السلوك الاجتماعي للإنسان يتضمن أسبقية تكوينية ومقولاتية للاعتراف على المعرفة (ص 71).

إذا كان هونيت قد خصص الفصل السابق للحجاج على أولية الاعتراف وأسبقيته على المعرفة، فإنه سيخصص الفصل الرابع "التشيؤ كنسيان للاعتراف"، للنظر في العلاقة بين الاعتراف والتشيؤ، منطلقًا من السؤال: "كيف يمكننا صياغة مفهوم التشيؤ من جديد، بحيث نأخذ في الاعتبار الحدوس التي توصل إليها لوكاش؟" (ص 72).

من خلال المقارنة التي عقدها هونيت بين لوكاش وهيدغر، انتهى إلى أن التشيؤ يمثل عادة في الفكر، تعرّض الناس لفقدان القدرة على المشاركة الملتزمة والارتباط بالأشخاص وحوادث العالم (ص 72)، وتؤدي إلى تحول العالم الداخلي للأشخاص وعالمهم المادي، إلى مجموعة من الوحدات المُشيَّئَة، وتقود إلى تشويه الصور الأنطولوجية للعالم (هيدغر)، وإلى تشويه الظروف والعلاقات والممارسات والمؤسسات الاجتماعية (لوكاش). ينتهي هونيت، من كل ذلك، إلى أن التشيؤ يستبطن تحييد المشاركة الملتزمة والعناية بالأشخاص والعالم والتباعد عنهم. وعلى النقيض من ذلك، يؤكد أن الاعتراف هو الموقف العملي المضاد للتشيؤ، من منطلق استناده إلى المشاركة الملتزمة المؤسسة للحياة الاجتماعية (ص 75). بالنسبة إليه، ليس الاعتراف موقفًا إبستيميًا، ولا معرفة موضوعية بالأشخاص والأشياء، حتى وإن كان يتضمن عناصر معرفية.

هكذا يتجلى واضحًا لهونيت أن "التشيؤ هو شكل من أشكال نسيان الاعتراف" (ص 78)، وفقدان القدرة على الوعي بالتجربة الأصلية للمشاركة الملتزمة. وبلغة جدلية تُبرز التأثير الهيغلي، نجده يجعل من نسيان الاعتراف لحظة لإعادة تحديد مفهوم التشيؤ، وكأن الاعتراف والتشيؤ وجهان مترابطان لتموضعنا أو علاقتنا

بالأشخاص والعالم. وتوضيحًا لهذه العلاقة نجده يؤكد: "إن مفهوم النسيان لا يتعلق بالمعنى الضيق المشترك مع العبارة القائلة: 'نسي المرء ما حفظه'، ولا يخص تلك الحركة التي يختفي فيها الاعتراف من الوعي. وإنما يتعلق الأمر هنا بما يمكن تسميته باختزال الاعتراف" (ص 83). يحصل نسيان الاعتراف عندما نكف عن الانتباه إلى الأشخاص والعالم، أو عندما نتبنى موقفًا معرفيًّا محايدًا، أو نفسر الأوضاع الاجتماعية بكيفية اختزالية، أو نركز على جانب واحد من مشاعرنا الداخلية. بهذا، يتخذ التشيؤ صورًا متعددة، وأن حلّ مشاكله لا يتم إلا من خلال الاعتراف.

لو أردنا تلخيص مضمون هذا الفصل، لجاز لنا القول: إن هونيت أعاد صياغة نظرية التشيؤ للوكاش في ضوء نظريته للاعتراف. فتبعًا للتمييز الذي أقامه لوكاش بين نوعين من التشيؤ (التشيؤ الذي يخص العلاقة بالأشخاص، والتشيؤ الذي يخص العلاقة بالعالم الخارجي)، ميز هونيت بين نوعين من الاعتراف. أما النوع الأول، فالتشيؤ فيه يأخذ معنى نسيان الاعتراف الأولي بالأشخاص، وأما النوع الثاني، فيأخذ معنى نسيان الاعتراف من الدرجة الثانية. وفي كلتا الحالتين، إن التشيؤ ليس أكثر من نسيان للاعتراف.

في الفصل الخامس "التشيؤ الذاتي: حدود الظاهرة"، يعالج المؤلف نوعًا ثالثًا من التشيؤ. فإضافة إلى التشيؤ المتعلق بالأشخاص، والتشيؤ المتعلق بالعالم الخارجي، ثمة تشيؤ يخص العالم الداخلي للأشخاص "عالم التجارب الداخلية والأنشطة الذهنية" (ص 91)، يسميه هونيت "التشيؤ الذاتي" Self–reification. ينقلنا هذا النوع من الحديث عن الاعتراف بالأشخاص، والاعتراف بالعالم الموضوعي الخارجي، إلى الحديث عن اعتراف الأشخاص بذواتهم.

والسؤال الذي فكر فيه هونيت إزاء ذلك هو: كيف يمكن الأشخاص أن يعترفوا بذواتهم؟ وإلى أي حد يتحقق الاعتراف بالذات؟

تعزيزًا للأطروحة القائلة بأولية الاعتراف بخصوص العلاقة مع المعرفة، يستثمر هونيت موارد معرفية متنوعة قديمة ومعاصرة: فلسفية وسيكولوجية واجتماعية؛ ليتوصل، من جهة، إلى أن اتخاذ موقف الاعتراف بالذات يتعلق بالصحة النفسية للفرد، ومن جهة ثانية، بقدرة الفرد على إدراك رغباته واندفاعاته ثم التحكم فيها، أو تملك إرادته الخاصة، كما يتعلق، من جهة ثالثة، بكيفية تفاعله مع المحيط الاجتماعي. وعلى الرغم من أهمية هذه الموارد المعرفية، يبقى مفهوم العلاقة مع الذات الذي يشكل أساس الاعتراف بالذات مفهومًا غامضًا (ص 93).

بعد فحص هونيت حجج الخصوم، وخاصة التصور المعرفي والتصور البنيوي بخصوص العلاقة مع الذات، واللذين يجعلان من الإدراك الداخلي أساس العلاقة مع الذات، أو يعتبران المعرفة سابقة للاعتراف، يقدّم رؤية مركبة، تراعي كل الجوانب والأبعاد المتعلقة بالوجود الإنساني، من منطلق أن تواصل الشخص مع بقية الذوات، وإدراكه للعالم الخارجي، لا ينفصلان عن إدراكه لعالمه الداخلي أو أحواله الداخلية. ونؤكد هنا أن هونيت لا يطابق بين الاعتراف بالذات وحب الذات، ولا بين الاعتراف بالذات وإدراك الذات، لأنه أشمل منهما.

يقصد هونيت باصطلاح "التشيؤ الذاتي" مجموع الأساليب والطرق التي تقود إلى معرفة

أحوال الحياة الداخلية، والتعرف إلى المشاعر والرغبات تحت تأثير الوحدات والكيانات الشيئية (ص 105)، كما يرجعه إلى نسيان الاعتراف بالذات، أو إلى نسيان الذات رغباتها ومشاعرها.

في الفصل الأخير من الكتاب "المصادر الاجتماعية للتشيؤ"، يعود المؤلف لتسجيل عدة ملاحظات عن الأطروحة المركزية لجورج لوكاش، والتي تفيد أن التشيؤ هو الطبيعة الثانية للإنسان؛ إذ إنه في المرحلة الرأسمالية ينتج التشيؤ من تبادل المنافع التجارية، ويقترن بإزاحة للطابع الشخصي للعلاقات الاجتماعية. هكذا، قد ترتبط مصادر بالسياق الاقتصادي والاجتماعي الذي ينتمي إليه الأشخاص، كما قد يكون نتيجة لرؤية خاصة للعالم أو لأيديولوجيا معينة (ص 115).

تتعلق الملاحظة الأولى بالطابع الشمولي لمفهوم التشيؤ اللوكاشي؛ إذ إنه غدا ظاهرة عامة تمس الأبعاد الذاتية والموضوعية والتذاوتية، ويمتد مفعولها إلى الذات والعالم والآخرين. بيد أن شمولية التشيؤ لم تمنع هونيت من التمييز بين التشيؤ الذاتي والتشيؤ التذاوتي، ومن أن يفصل بينهما؛ لأن كل واحد منهما لا يتضمن الآخر بالضرورة (ص 111). ومهما تعددت أسبابهما، فإنهما يتعلقان بنسيان الاعتراف.

يعتبر هونيت نسيان الاعتراف هو النواة المركزية للتشيؤ؛ ما ينجم عنه البحث عن الأسباب الاجتماعية المؤدية إليه، والتي أرجعها لوكاش إلى التبادل التجاري الرأسمالي. ولذلك يورد هونيت ملاحظة ثانية تخص النقائص التي لم ينتبه إليها لوكاش في تحليله. ومن ذلك عدم انتباهه لوظيفة القانون. فهذا الأخير يمكنه أن يؤدي دورًا وقائيًا يحمي الأشخاص من التشيؤ. ومن خلال استحضار القانون في التحليل، يوسع هونيت من مفهومي التشيؤ والاعتراف معًا، فلا يعودان متعلقين بالأشخاص فقط، بل سيصبحان مرتبطين بالجماعات البشرية (النساء، اليهود، السود)، ويفعلان داخل فضاءات ممأسسة (التعليم، الشغل). ربما لا يستقيم الحديث عن التشيؤ والاعتراف من دون الحديث عن القيم والمعايير والمؤسسات الفاعلة في الفضاء العمومي المعاصر.

وبخصوص الملاحظة الثالثة، يرى هونيت أن تعدد أنواع التشيؤ يعود إلى تعدد الأسباب المؤدية إليها، وليس كما اعتقد لوكاش الذي يُرجِع كل أنماط التشيؤ إلى عامل التبادل التجاري الاقتصادي. والمثير للانتباه أن الثورة المعلوماتية واتساع دائرة التواصل الإلكتروني ساهما في تبدل الرؤية للتشيؤ والاعتراف معًا. ومن هذا المنطلق، سعى هونيت لإعادة صياغة نظرية التشيؤ في ضوء نظرية الاعتراف.

في ضوء تلك الملاحظات، يظهر جليًا أن هونيت يقول بتعدد الأسباب المؤدية إلى التشيؤ بوصفه ظاهرة مركبة وشاملة، تسري في مجمل الحياة الإنسانية والاجتماعية، كما أن مفعولها يمس الجميع. ومتى كان وعيٌ بحقيقة هذه الظاهرة، وبأسبابها وآلياتها ونتائجها، غدا من الممكن نقدها وتفكيك بناها من أجل التوطين للاعتراف وإخراجه من حالة النسيان.

ثالثًا: نظرة عامة

كما أشرنا سابقًا، إن الكتاب في الأصل محاضرة معدلة ومنقحة، ولهذا لم ينشغل أكسل هونيت بوضع خاتمة له. وإذا أردنا تأويل ذلك، أمكن القول إن تفكيره في مفهوم الاعتراف ما يزال في بداياته؛ لأنه يواجه عدة تحديات من جهات متعددة،

كما أن انفتاحه على مجالات معرفية متنوعة يفرض عليه في كل مرة مقاربة أسئلة أو إحراجات جديدة، أو معالجة قضايا وأبعاد توسع من رؤيته. في هذا الكتاب، وسيرًا على الخط الفكري العام لمدرسة فرانكفورت، عمل هونيت على تفكيك التشيؤ ونقده بوصفه تجليًا من تجليات الأمراض الاجتماعية التي تنخر المجتمعات الحديثة. وحتى يتسنى له ذلك، انشغل بإعادة بناء نظرية التشيؤ كما صاغها لوكاش، انطلاقًا من أعمال كارل ماركس، في ضوء نظرية الاعتراف. وبهذا المعنى، فإن هونيت، من الناحية المنهجية، سعى لدعمٍ وتوسيع لنظريته في الاعتراف، من خلال نقد التصور اللوكاشي للتشيؤ.

تدور الفكرة المركزية للوكاش حول اعتبار التشيؤ نتاجًا لهيمنة العقل الأداتي الذي نال حظًّا وافرًا من النقد من أغلب فلاسفة النظرية النقدية ومفكريها بكل أجيالها. وانطلاقًا من الوفاء لذلك الإرث النظري، فإن هونيت ينتقد التشيؤ، بكل أشكاله، معتبرًا إياه الوجه الأبرز لنسيان الاعتراف. إن التشيؤ الذاتي، والتشيؤ التذاوتي، والتشيؤ الموضوعي، كلها تعبير عن حالة النسيان: نسيان الذات ونسيان الآخر ونسيان العالم الموضوعي، بحيث يتم تحويل الذات والآخر والعالم إلى مجرد أشياء ووسائل خالية من القيمة في ذاتها، وقابلة للاستعمال؛ من أجل تحقيق غايات تقع خارجها. ونظرًا إلى ما يترتب على التشيؤ من نتائج لا إنسانية ولا أخلاقية، فإن هونيت يعتبر الاعتراف هو ما يعيد ترتيب علاقاتنا الأنطولوجية والإيتيقية بالذات والآخر والعالم.

المراجع

References

العربية

هوركهايمر، ماكس. **النظرية التقليدية والنظرية النقدية**. ترجمة وتقديم ناجي العونلي. بيروت: منشورات الجمل، 2014.

هونيث، أكسل. **التشيؤ: دراسة في نظرية الاعتراف**. ترجمة وتقديم كمال بومنير. الجزائر: مؤسسة كنوز الحكمة، 2012.

الأجنبية

Honneth, Axel. *La Réification: Petit traité de théorie critique.* Stéphane Haber (trad.). Paris: Gallimard, 2007.

صدر حديثًا



نادر سراج

صرخة الغضب

دراسة بلاغية في خطابات الانتفاضة اللبنانية

هو في تقصيه المنهجيّ والعمليّ لمفهوم "خطاب الهامش" وآليات اشتغاله يتنزّل في مجالَي تحليل خطاب الشعارات وتأصيل بلاغة جديدة. أظهرت المضامين (الهتافات والمدونات والشعارات والكتابات الجداريّة)، أن الهامش أضحى اليوم متنًا بقدر ما أمسى الجدار نصًا، لما تنطوي عليه الساحات العربيّة، من فيض بلاغيّ مبتكر ومستظرف وسَمَ درر البلاغة الشعبية من الكلام الاعتراضي. ثمة أهميّة معقودة على هذا الخطاب لاستئناسه المراحَ الحيويّ للأفراد والجماعات، وما تثويه من معانٍ وإشارات ودلالات. وما برح الدارسون يفككون شفراته ويحللون منطوياته (نصوص احتجاجية وملتقطات تراوحت بين هتافات وأغانٍ وأهازيج وأمثال ونكات وتعليقات). ولعل الشواهد المستقرأة تلمّح إلى أن هذا الضرب من الخطاب لا يقلّ حضورًا وقيمة تعبيرية عن الخطاب المركزيّ، بل يمثّل رديفًا مهمًا للخطاب الاجتماعيّ والثقافيّ السائد. سلّط المؤلّف أضواءً كاشفة على هذا الفرع المعرفيّ المستحدث واستجلى دلالاته، كما التفت إلى المكبوتات النفسيّة وصيغ البذاءة السوقيّة التي توظّف أداة للاعتراض ولمقاومة الأنظمة الفاسدة. وأظهر أن استرفاد هذا الخطاب في سياقات ومنهجيات علميّة، من شأنه أن يرتقي بـ"اليومي" و"المحكي" إلى مستوى أكاديمي رفيع ويعلي قيمته البحثيّة.



تبين للدراسات الفلسفية والنظريات النقدية دورية مُحكّمة تصدر عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، تحمل الرقم الدولي المعياري (ISSN: 2305–2465)، وقد صدر العدد الأول منها في صيف 2012. تصدر **تبين** مرة واحدة كل ثلاثة أشهر، ولها هيئة تحرير علمية أكاديمية مختصة، إضافة إلى هيئة استشارية دولية فاعلة، وقاعدة بيانات معتمدة للمحكمين من أصحاب الاختصاص. تستند **تبين** في عملها إلى ميثاق أخلاقي لقواعد النشر، وللعلاقة بينها وبين الباحثين والمحكمين، وتحرص على المحافظة على سلامة تقييم الأبحاث وموضوعيتها.

المجال والأهداف

حدد المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات هوية **تبين** في مجال الدراسات الفلسفية والنظريات النقدية. تشتق الدورية اسمها الرئيس من المفردتين العربيتين "بيان" و"بينة" اللتين تشيران إلى جلاء المعنى وتقديم البيِّنات، وهو ما يُبرز منهجها في البحث والأهداف التي تسعى إلى تحقيقها. إضافة إلى تأكيدها الوضوح الفكري والروح النقدية، تعتمد دورية **تبين** في منهجها على تحليل المفاهيم والافتراضات، والتفكيك والتجاوز والتركيب، وصياغة المفاهيم والنظريات والحجج؛ من أجل التوصل إلى استنتاجات واضحة المعنى ومدعمة بالدليل حول موضوعات النقاش. لا تشترط **تبين** خلفيات تخصصية محددة لقبول المساهمات البحثية بقدر ما تشترط وضوح الطرح واللغة البحثية العلمية والتوجه النقدي والبعد النظري. من هذا المنطلق تسعى الدورية إلى الحفاظ على تراث عربي نقدي يعود عهده إلى فترة النهضة العربية الحديثة، كما تسعى إلى بناء جسور فكرية ما بين الكتّاب والباحثين العرب المعاصرين وأسلافهم، وأقرانهم من الكتاب والباحثين المنتمين إلى ثقافات مختلفة.

قواعد النشر

تعتمد مجلة "تبين" في انتقاء محتويات أعدادها المواصفات الشكلية والموضوعية للمجلات الدولية المحكّمة، وفقًا لما يلي:

- **أولًا:** أن يكون البحث أصيلًا معدًّا خصيصًا للمجلة، وألّا يكون قد نشر جزئيًا أو كليًا أو نشر ما يشبهه في أيّ وسيلة نشر إلكترونية أو ورقية، أو قدّم في أحد المؤتمرات العلمية من غير المؤتمرات التي يعقدها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، أو أيّ جهة أخرى.
- **ثانيًا:** أن يرفق البحث بالسيرة العلمية (C.V.) للباحث باللغتين العربية والإنكليزية.
- **ثالثًا:** يجب أن يشتمل البحث على العناصر التالية:

1. عنوان البحث باللغتين العربية والإنكليزية، وتعريف موجز بالباحث والمؤسسة العلمية التي ينتمي إليها.
2. الملخّص التنفيذي باللغتين العربية والإنكليزية في نحو 100 – 125 كلمة، والكلمات المفتاحية (Keywords) بعد الملخّص، ويقدّم الملخص بجمل قصيرة ودقيقة وواضحة إشكالية البحث الرئيسة، والطرق المستخدمة في بحثها، والنتائج التي توصّل إليها البحث.
3. تحديد مشكلة البحث، وأهداف الدراسة، وأهميتها، والمراجعة النقدية لما سبق أن كُتب عن الموضوع، بما في ذلك أحدث ما صدر في مجال البحث، وتحديد مواصفات فرضية البحث أو أطروحته، ووضع التصوّر المفاهيمي وتحديد مؤشّراته الرئيسة، ووصف منهجية البحث، والتحليل والنتائج، والاستنتاجات. على أن يكون البحث مذيّلًا بقائمة المصادر والمراجع التي أحال عليها الباحث، أو التي يشير إليها في المتن. وتذكر في القائمة بيانات البحوث بلغتها الأصلية (الأجنبية) في حال العودة إلى عدة مصادر بعدة لغات.
4. أن يتقيد البحث بمواصفات التوثيق وفقًا لنظام الإحالات المرجعية الذي يعتمده المركز (ملحق 1: أسلوب كتابة الهوامش وعرض المراجع).
5. لا تنشر المجلة مستلات أو فصولًا من رسائل جامعية أُقرّت إلّا بشكل استثنائي، وبعد أن يعدّها الباحث من جديد للنشر في المجلة، وفي هذه الحالة على الباحث أن يشير إلى ذلك، ويقدّم بيانات وافية عن عنوان الأطروحة وتاريخ مناقشتها والمؤسسة التي جرت فيها المناقشة.
6. أن يقع البحث في مجال أهداف المجلة واهتماماتها البحثية.
7. تهتم المجلة بنشر مراجعات نقدية للكتب المهمة التي صدرت حديثًا في مجالات اختصاصها بأيّ لغة من اللغات، على ألّا يكون قد مضى على صدورها أكثر من ثلاث سنوات، وألّا يتجاوز عدد كلماتها 2800 – 3000 كلمة. ويجب أن يقع هذا الكتاب في مجال اختصاص الباحث أو في مجال اهتماماته البحثية الأساسية، وتخضع المراجعات إلى ما تخضع له البحوث من قواعد التحكيم.
8. تفرد المجلة بابًا خاصًا للمناقشات لفكرة أو نظرية أو قضية مثارة في مجال الدراسات الفكرية والثقافية، ولا يتجاوز عدد كلمات المناقشة 2800 – 3000 كلمة، وتخضع المناقشات إلى ما تخضع له البحوث من قواعد التحكيم.
9. يراوح عدد كلمات البحث، بما في ذلك المراجع في الإحالات المرجعية والهوامش الإيضاحية، وقائمة المراجع وكلمات الجداول في حال وجودها، والملحقات في حال وجودها، بين 6000–8000 كلمة، وللمجلة أن تنشر، بحسب تقديراتها وبصورة استثنائية، بعض البحوث والدراسات التي تتجاوز هذا العدد من الكلمات، ويجب تسليم البحث منضّدًا على برنامج وورد (Word)، على أن يكون النص العربي بنوع حرف واحد وليس أكثر من نوع، وأن يكون النص الإنكليزي بحرف (Times New Roman) فقط، أي أن يكون النص العربي بحرف واحد مختلف تمامًا عن نوع حرف النص الإنكليزي الموحد.



10. في حال وجود صور أو مخططات أو أشكال أو معادلات أو رسوم بيانية أو جداول، ينبغي إرسالها بالطريقة التي استغلت بها في الأصل بحسب برنامج إكسل (Excel) أو وورد (Word)، كما يجب إرفاقها بنوعية جيدة (High Resolution) كصور أصلية في ملف مستقل أيضًا.

- **رابعًا:** يخضع كلّ بحث إلى تحكيم سري تام، يقوم به قارئان (محكّمان) من القراء المختصين اختصاصًا دقيقًا في موضوع البحث، ومن ذوي الخبرة العلمية بما أنجز في مجاله، ومن المعتمدين في قائمة القرّاء في المركز. وفي حال تباين تقارير القراء، يحال البحث على قارئ مرجّح ثالث. وتلتزم المجلة موافاة الباحث بقرارها الأخير؛ النشر/ النشر بعد إجراء تعديلات محددة/ الاعتذار عن عدم النشر، وذلك في غضون شهرين من استلام البحث.
- **خامسًا:** تلتزم المجلة ميثاقًا أخلاقيًا يشتمل على احترام الخصوصية والسرية والموضوعية والأمانة العلمية وعدم إفصاح المحرّرين والمراجعين وأعضاء هيئة التحرير عن أيّ معلوماتٍ بخصوص البحث المحال إليهم إلى أيّ شخصٍ آخر غير المؤلّف والقراء وفريق التحرير (ملحق 2).

1. يخضع ترتيب نشر البحوث إلى مقتضيات فنية لا علاقة لها بمكانة الباحث.
2. لا تدفع المجلة مكافآتٍ ماليّة عن المواد - من البحوث والدراسات والمقالات - التي تنشرها؛ مثلما هو متَّبَعٌ في الدوريات العلمية في العالم. ولا تتقاضى المجلة أيّ رسوم على النشر فيها.

(الملحق 1)

أسلوب كتابة الهوامش وعرض المراجع

1- الكتب

اسم المؤلّف، **عنوان الكتاب**، اسم المترجم أو المحرّر، الطبعة (مكان النشر: الناشر، تاريخ النّشر)، رقم الصّفحة.

- نبيل علي، **الثقافة العربية وعصر المعلومات**، سلسلة عالم المعرفة 265 (الكويت: المجلس الوطني للثّقافة والفنون والآداب، 2001)، ص 227.
- كيت ناش، **السوسيولوجيا السياسية المعاصرة: العولمة والسياسة والسلطة**، ترجمة حيدر حاج إسماعيل (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2013)، ص 116.

ويُستشهد بالكتاب في الهامش اللاحق غير الموالي مباشرةً على النّحو التالي مثلًا: ناش، ص 117.

أما إن وُجد أكثر من مرجع واحد للمؤلّف نفسه، ففي هذه الحالة يجري استخدام العنوان مختصرًا: ناش، **السوسيولوجيا**، ص 117.

ويُستشهد بالكتاب في الهامش اللاحق الموالي مباشرةً على النّحو التالي: المرجع نفسه، ص 118.

أمّا في قائمة المراجع فيرد الكتاب على النّحو التالي:

- ناش، كيت. **السوسيولوجيا السياسية المعاصرة: العولمة والسياسة والسلطة**. ترجمة حيدر حاج إسماعيل. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2013.

وبالنسبة إلى الكتاب الذي اشترك في تأليفه أكثر من ثلاثة مؤلفين، فيُكتب اسم المؤلف الرئيس أو المحرر أو المشرف على تجميع المادة مع عبارة "وآخرون". مثال:

- السيد ياسين وآخرون، **تحليل مضمون الفكر القوميّ العربيّ**، ط 4 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991)، ص 109.

ويُستشهد به في الهامش اللاحق كما يلي: ياسين وآخرون، ص 109.

أمّا في قائمة المراجع فيكون كالتالي:

- ياسين، السّيد وآخرون. **تحليل مضمون الفكر القوميّ العربيّ**. ط 4. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991.

2- الدوريات

اسم المؤلّف، "عنوان الدّراسة أو المقالة"، **اسم المجلّة**، المجلّد و/أو رقم العدد (سنة النّشر)، رقم الصّفحة. مثال:

- محمد حسن، "الأمن القوميّ العربيّ"، **إستراتيجيات**، المجلد 15، العدد 1 (2009)، ص 129.

أمّا في قائمة المراجع، فنكتب:

- حسن، محمد. "الأمن القوميّ العربي". **إستراتيجيات**. المجلد 15. العدد 1 (2009).

3- مقالات الجرائد

تكتب بالترتيب التالي (تُذكر في الهوامش فحسب، ومن دون قائمة المراجع). مثال:

- إيان بلاك، "الأسد يحثّ الولايات المتحدة لإعادة فتح الطّرق الدبلوماسية مع دمشق"، **الغارديان**، 2009/2/17.

4- المنشورات الإلكترونية

عند الاقتباس من مواد منشورة في مواقع إلكترونية، يتعين أن تذكر البيانات جميعها ووفق الترتيب والعبارات التالية نفسها: اسم الكاتب إن وجد، "عنوان المقال أو التقرير"، **اسم السلسلة** (إن وُجد)، اسم الموقع الإلكتروني، تاريخ النشر (إن وُجد)، شوهد في 2016/8/9، في: ......http://www

ويتعين ذكر الرابط كاملًا، أو يكتب مختصرًا بالاعتماد على مُختصِر الروابط (Bitly) أو (Google Shortner). مثل:

- "ارتفاع عجز الموازنة المصرية إلى 4.5%"، الجزيرة نت، 2012/12/24، شوهد في 2012/12/25، في: http://bit.ly/2bAw2OB
- "معارك كسر حصار حلب وتداعياتها الميدانية والسياسية"، **تقدير موقف**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016/8/10، شوهد في 2016/8/18، في: http://bit.ly/2b3FLeD

(الملحق 2)

أخلاقيات النشر في مجلة تبين

1. تعتمد مجلة تبين قواعد السرية والموضوعية في عملية التحكيم، بالنسبة إلى الباحث والقراء (المحكّمين) على حدّ سواء، وتُحيل كل بحث قابل للتحكيم على قارئين معتمديْن لديها من ذوي الخبرة والاختصاص الدقيق بموضوع البحث، لتقييمه وفق نقاط محددة. وفي حال تعارض التقييم بين القراء، تُحيل المجلة البحث على قارئ مرجّح آخر.
2. تعتمد مجلة تبين قُراء موثوقِين ومجرّبِين ومن ذوي الخبرة بالجديد في اختصاصهم.
3. تعتمد مجلة تبين تنظيمًا داخليًا دقيقًا واضح الواجبات والمسؤوليات في عمل جهاز التحرير ومراتبه الوظيفية.
4. لا يجوز للمحرّرين والقراء، باستثناء المسؤول المباشر عن عملية التحرير (رئيس التحرير أو من ينوب عنه) أن يبحث الورقة مع أيّ شخصٍ آخر، بما في ذلك المؤلّف. وينبغي الإبقاء على أيّ معلومةٍ متميّزة أو رأيٍ جرى الحصول عليه من خلال قراءة قيد السرّية، ولا يجوز استعمال أيٍّ منهما لاستفادةٍ شخصيّة.
5. تقدّم المجلة في ضوء تقارير القراء خدمة دعم فنّي ومنهجي ومعلوماتي للباحثين بحسب ما يستدعي الأمر ذلك ويخدم تجويد البحث.
6. تلتزم المجلة بإعلام الباحث بالموافقة على نشر البحث من دون تعديل أو وفق تعديلات معينة، بناءً على ما يرد في تقارير القراءة، أو الاعتذار عن عدم النشر، مع بيان أسباب الاعتذار.
7. تلتزم مجلة تبين بجودة الخدمات التدقيقية والتحريرية والطباعية والإلكترونية التي تقدمها للبحث.
8. احترام قاعدة عدم التمييز: يقيّم المحرّرون والمراجعون المادّة البحثية بحسب محتواها الفكري، مع مراعاة مبدأ عدم التمييز على أساس العرق أو الجنس الاجتماعي أو المعتقد الديني أو الفلسفة السياسية للكاتب، أو أي شكل من أشكال التمييز الأخرى، عدا الالتزام بقواعد التفكير العلمي ومناهجه ولغته في عرض وتقديم للأفكار والاتجاهات والموضوعات ومناقشتها أو تحليلها.
9. احترام قاعدة عدم تضارب المصالح بين المحررين والباحث، سواء كان ذلك نتيجة علاقة تنافسية أو تعاونية أو علاقات أخرى أو روابط مع أيّ مؤلّف من المؤلّفين، أو الشركات، أو المؤسّسات ذات الصّلة بالبحث.
10. تتقيد مجلة تبين بعدم جواز استخدام أيّ من أعضاء هيئتها أو المحررين المواد غير المنشورة التي يتضمنها البحث المُحال على المجلة في أبحاثهم الخاصة.
11. حقوق الملكية الفكرية: يملك المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات حقوق الملكية الفكرية بالنسبة إلى المقالات المنشورة في مجلاته العلمية المحكّمة، ولا يجوز إعادة نشرها جزئيًّا أو كلّيًا، سواءٌ باللغة العربية أو مترجمة إلى لغات أجنبية، من دون إذنٍ خطي صريح من المركز العربي.
12. تتقيد مجلة تبين في نشرها لمقالات مترجمة تقيّدًا كاملًا بالحصول على إذن الدورية الأجنبية الناشرة، وباحترام حقوق الملكية الفكرية.
13. المجانية: تلتزم مجلة تبين بمجّانية النشر، وتُعفي الباحثين والمؤلّفين من جميع رسوم النشر.

(Annex II)

Ethical Guidelines for Publication in Tabayyun

1. The editorial board of Tabayyun upholds the confidentiality and the objectivity the peer review process. The peer review process is anonymized, with editors selecting referees for specific manuscripts based on a set of pre–determined, professional criteria. In where two reviewers cannot agree on the value of a specific manuscript, a third peer reviewer will be selected.
2. *Tabayyun* relies on a network of experienced, pre–selected peer reviewers who are current in their respective fields.
3. *Tabayyun* adopts a well–defined internal organization with clear duties and obligations to be fulfilled by the editorial board.
4. Disclosure: With the exception of the editor in charge of the editing process (normally the Editor–in–Chief or designated deputies), neither the editors, nor the peer reviewers, are allowed to discuss the manuscript with third parties, including the author. Information or ideas obtained in the course of the reviewing and editing processes and must be treated in confidence and must never be used for personal financial or other gain.
5. When deemed necessary based on the reviewers' reports, the journal may offer researchers methodological, technical and other assistance in order to improve the quality of their submissions.
6. The editors of *Tabayyun* are committed to notifying the authors of all submitted pieces of the acceptance or otherwise of their manuscripts for publication. In cases where the editors of *Tabayyun* reject a manuscript, the author will be informed of the reasons for doing so.
7. *Tabayyun* is committed to providing quality professional **copy editing**, **proof reading and online publishing services**.
8. Impartiality: The editors and the reviewers evaluate manuscripts for their intellectual and academic merit, without regard to race, ethnicity, gender, religious beliefs or political views of the authors.
9. Conflicts of interest: Editors and peer reviewers should not consider manuscripts in which there is a conflict of interests resulting from competitive, collaborative or other relationships or connections with any of the authors, companies, or institutions connected to the papers.
10. Confidentiality: Unpublished data obtained through peer review must be kept confidential and cannot be used for personal research.
11. Intellectual property and copyright: The ACRPS retains copyright to all articles published in its peer reviewed journals. The articles may not be published elsewhere fully or partially, in Arabic or in another language without an explicit written authorization from the ACRPS.
12. The editorial board of *Tabayyun* fully respects intellectual property when translating and publishing an article published in a foreign journal, and will seek the right to translate and publish any work from the copyright holder before proceeding to do so.
13. *Tabayyun* does not make payments for manuscripts published in the journal, and all authors and researchers are exempt from publication fees.

(Annex I)

Footnotes and Bibliography

I– Books

Author’s name, Title of Book, Edition (Place of publication: Publisher, Year of publication), page number.

- Michael Pollan, *The Omnivore’s Dilemma: A Natural History of Four Meals* (New York: Penguin, 2006), pp. 99–100.
- Gabriel García Márquez, *Love in the Time of Cholera*, Edith Grossman (trans.) (London: Cape, 1988), pp. 242–255.

In quotes not immediately following the reference: Pollan, p. 31.

Where there are several references by the same author, add a short title: Pollan, *Omnivore’s Dilemma*, p. 31.

In quotes immediately following the reference: Ibid., p. 32.

The corresponding bibliographical entry:

- Pollan, Michael. *The Omnivore’s Dilemma: A Natural History of Four Meals*. New York: Penguin, 2006.

For books by three or more authors, in the note, list only the first author, followed by et al.:

- Michael Gibbons et al., *The New Production of Knowledge: The Dynamics of Science and Research in Contemporary Societies* (London: Sage, 1994), pp. 220–221.

In later quotes: Gibbons et al., p. 35.

The corresponding bibliographical entry:

- Gibbons, Michael et al. *The New Production of Knowledge: The Dynamics of Science and Research in Contemporary Societie*s. London: Sage, 1994.

II– Periodicals

Author’s name, "article title," journal title, volume number, issue number (Month/season Year), page numbers.

- Joshua I. Weinstein, "The Market in Plato’s Republic," *Classical Philology,* no. 104 (2009), p. 440.

The corresponding bibliographical entry:

- Weinstein, Joshua I. "The Market in Plato’s Republic." *Classical Philology*. no. 104 (2009), pp. 439–458.

III– Articles in a Newspaper or Popular Magazine

N.B. Cited only in footnotes, not in the references/bibliography. Example:

- Ellen Barry, "Insisting on Assad’s Exit Will Cost More Lives, Russian Says," *The New York Times*, 29/12/2012.

IV– Electronic Resources

When quoting electronic resources on websites, please include all the following: Author’s name (if available), "The article or report title," *series name* (if available), website’s name, date of publication (if available), accessed on 9/8/2016, at: http://www...

The full link to the exact page should be included. Please use an URL Shortener (Bitly) or (Google Shortner). Example:

- John Vidal, "Middle East faces water shortages for the next 25 years, study says," *The Guardian*, 27/8/2015, accessed on 31/10/2015, at: http://bit.ly/2k97Wxw
- Policy Analysis Unit–ACRPS, "President Trump: An Attempt to Understand the Background," *Assessment Report*, The Arab Center for Research and Policy Studies, accessed on 10/11/2016, at: http://bit.ly/2j36v5S

iii. The research paper must include the following elements: specification of the research problematic; significance of the topic being studied; statement of thesis; a review of literature emphasizing gaps or limitations in previous analysis; a description of the research methodology; hypothesis and conceptual framework; bibliography.

iv. All research papers submitted for consideration must adopt the referencing guidelines adopted by the Arab Center for Research and Policy Studies (See Appendix I for a complete guide to the reference style used across all of our journals).

v. Extracts or chapters from doctoral theses and other student projects are only published in exceptional circumstances. Authors must make clear in all cases when their submissions are extracts of student theses/reports, and provide exhaustive information on the program of study for which the manuscript was first submitted.

vi. All submitted works must fall within the broad scope of *Tabayyun*.

vii. Book reviews of between 2,800 and 3,000 words in length will be considered for submission to the journal, provided that the book covers a topic which falls within the scope of the journal and within the reviewer's academic specialization and/or main areas of research. Reviews are accepted for books written in any language, provided they have been published in the previous three years. Book reviews are subject to the same quality standards which apply to research papers.

viii. *Tabayyun* carries a special section devoted to discussions of a specific theme which is a matter of current debate within the cultural studies and critical theory. These essays must be between 2,800 and 3,000 words in length. They are subject to the same refereeing standards as research papers.

ix. All submissions are to be between 6,000 and 8,000 words in length, inclusive of a bibliography, footnotes, appendices and the caption texts on images. The editors retain the right to publish longer pieces at their discretion. Research papers should be submitted typed on "Word". The Arabic text should be in the same font and not several fonts, and the English text should only be in "Times New Roman" font. Accordingly, the Arabic text should be in one single font totally different from the unified English font.

x. All diagrams, charts, figures and tables must be provided in a format compatible with either Microsoft Office's spreadsheet software (Excel) or Microsoft Office's word processing suite (Word), alongside high–resolution images. Charts will not be accepted without the accompanying data from which they were produced.

4. The peer review process for *Tabayyun* and for all journals published by the ACRPS is conducted in the strictest confidence. Two preliminary readers are selected from a short list of approved reader–reviewers. In cases where there is a major discrepancy between the first two readers in their assessment of the paper, the paper will be referred to a third reviewer. The editors will notify all authors of a decision either to publish, publish after modifications, or to decline to publish, within two months of the receipt of the first draft.

5. The editorial board of *Tabayyun* adheres to a strict code of ethical conduct, which has the clearest respect for the privacy and the confidentiality of authors (cf. Annex II).

   i. The sequencing of publication for articles accepted for publication follows strictly technical criteria.

   ii. *Tabayyun* does not make payments for articles published in the journal, nor does it accept payment in exchange for publication.



Tabayyun is a quarterly, peer–reviewed journal, published by the Arab Center for Research and Policy Studies (ISSN: 2305–246). First published in in Autumn 2012, *Tabayyun* is governed by an editorial board of academic experts as well as an active international advisory board. *Tabayyun* applies strict criteria for publishing and follows a well–defined code of ethics with contributors and referees in order to ensure fairness and objectivity.

Scope and goals

Tabayyun is a quarterly peer reviewed journal published by the Arab Center for Research and Policy Studies, dedicated to philosophical studies and critical theories. The word "Tabayyun" is rooted in the Arabic word "*bayan*", meaning "elucidation", and "*bayyinah*" meaning "evidence", which epitomize its methods and goals. In addition to emphasis on clarity of expression and critique, *Tabayyun* encourages analysis of concepts and assumptions, argument, and theoretical construction and deconstruction in order to reach clear and well–supported conclusions about the relevant issues. *Tabayyun* does not place emphasis on area of specialization as much as clarity of thesis and expression, critical orientation, and theorization of the topic under discussion. The journal seeks to sustain a long Arabic tradition of critical thinking which goes back to the Arab Renaissance (*Nahda*) at the turn of the 20th Century, and to build intellectual linkages between contemporary Arab scholars and their predecessors, as well as with international scholars and intellectual traditions.

Submission Guidelines

Submission to and publication in *Tabayyun* is governed by the following guidelines:

1. Only original work which is submitted exclusively for publication within the journal is accepted. No work which has been previously published fully or in part will be considered for publication in *Tabayyun*. Similarly, no work which substantially resembles any other work published in either print or electronic form, or submitted to a conference other than the conferences held by the ACRPS will be considered for publication.
2. Submissions must be accompanied by a curriculum vitae (CV) of the author, in both Arabic and English.
3. All submissions must include the following elements:
   i. A title in both Arabic and English together with the author's institutional affiliation.
   ii. An abstract, ranging between 100 and 150 words in length, in both Arabic and English as well as a list of keywords. The abstract must explicitly and clearly spell out the research problematic, the methodologies used, and the main conclusions arrived at.



دعوة للكتابة

ترحب مجلة "تبيُّن" للدراسات الفلسفية والنظريات النقدية بنشر الأبحاث والدراسات المعمقة ذات المستوى الأكاديمي الرصين، وتقبل للنشر فيها الأبحاث النظرية والتطبيقية المكتوبة باللغة العربية. وتفتح المجلة صفحاتها لمراجعات الكتب، وللحوار الجاد حول ما ينشر فيها من موضوعات. وسيتضمن كل عدد من "تبيُّن" أبحاثًا ومراجعات كتب، ومتابعات مختلفة... وجميعها يخضع للتحكيم من قبل زملاء مختصين.

ترسل كل الأوراق الموجهة للنشر باسم رئيس التحرير على العنوان الإلكتروني الخاص بالمجلة
tabayyun@dohainstitute.org

عنوان الاشتراكات:
المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research and Policy Studies
جادة الجنرال فؤاد شهاب – بناية الصيفي ١٧٤ – مار مارون
ص.ب.: ١١-٤٩٦٥ رياض الصلح ٢١٨٠-١١٠٧ بيروت – لبنان
البريد الإلكتروني: distribution@dohainstitute.org
هاتف: ٨/ ٧/ +٩٦١ ١ ٩٩١٨٣٦ فاكس: +٩٦١ ١ ٩٩١٨٣٩

عنوان التحويل البنكي:
Arab Center for Research and Policy Studies
Societe General de Bank au Liban sal.
Mazraa - Al Mama Street - SGBL Bldg. - Beirut - Lebanon
Account Number: 010 666 504 002 840 (For US Dollars)
IBAN Number:
LB19 0019 0000 0010 6665 0400 2840 (For US Dollars)
Swift Code: SGLILBBX



تبيُّن Tabayyun

فصلية محَكَّمة تُعنى بالدراسات الفلسفية والنظريات النقدية

قسيمة اشتراك

الاسم: ....

العنوان البريدي: ....

....

الهاتف: ....

البريد الإلكتروني: ....

عدد النسخ المطلوبة: ....

طريقة الدفع: ☐ شيك لأمر المركز ☐ تحويل بنكي

يمكنكم اقتناء أعداد المجلة ورقيًا أو إلكترونيًا في المكتبة الإلكترونية من خلال التسجيل في الموقع:
www.bookstore.dohainstitute.org
طريقة الدفع: أدوات الدفع الإلكتروني.



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

المركز العربي يقر تعديلات على الجائزة العربية لتشجيع البحث العلمي في العلوم الاجتماعية والإنسانية

والتي تُوزّع عادةً في ختام المؤتمر السنوي للعلوم الاجتماعية والإنسانية

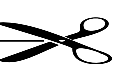
ويفوز بالجائزة بحثٌ أو أكثر من الأبحاث المقدمة إلى مؤتمر العلوم الاجتماعية والإنسانية (بعد موافقة الباحث على الترشّح للجائزة)، ومن دون تدريج إلى جائزة أولى وثانية وثالثة، وتتكون الجائزة من ثلاثة مركبات:

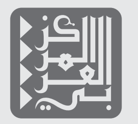
شهادة الفوز، مكافأة مالية تشجيعية تُمنح لكل فائز، كما يحصل الفائز على منحة بحثيّة لتطوير دراسته المقدمة إن تمكّن من تحويلها إلى مشروع بحثي. ويجري صرف المنحة ومتابعتها بحسب معايير المنح البحثيّة المتبعة في المركز

للاطلاع أكثر يرجى زيارة الموقع الالكتروني للمركز العربي على هذا الرابط:
https://www.dohainstitute.org/ar/News/Pages/The–Arab–Center–Board–of–Directors–Approves–Amendments–to–the–Arab–Award.aspx

---

لمزيد من المعلومات، يرجى مراجعة الموقع الإلكتروني للمركز www.dohainstitute.org





المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

الاشتراكات السنوية

(أربعة أعداد)

لبنان	35 $ للأفراد	45 $ للمؤسسات
الدول العربية وأفريقيا	60 $ للأفراد	80 $ للمؤسسات
الدول الأوروبية	100 $ للأفراد	120 $ للمؤسسات
القارة الأميركية وأستراليا	120$ للأفراد	160 $ للمؤسسات

عنوان الاشتراكات:
المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research and Policy Studies
جادة الجنرال فؤاد شهاب – بناية الصيفي 174 – مار مارون
ص.ب.: 4965–11 رياض الصلح 2180–1107 بيروت – لبنان
البريد الإلكتروني: distribution@dohainstitute.org
هاتف: 8/ 7/ 991836 1 961+ فاكس: 991839 1 961+

عنوان التحويل البنكي:
Arab Center for Research and Policy Studies
Societe General de Bank au Liban sal.
Mazraa - Al Mama Street - SGBL Bldg. - Beirut - Lebanon
Account Number: 010 666 504 002 840 (For US Dollars)
IBAN Number:
LB19 0019 0000 0010 6665 0400 2840 (For US Dollars)
Swift Code: SGLILBBX

أيضًا في هذا العدد

ترجمة

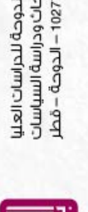
مراجعات الكتب

يمكنكم اقتناء أعداد المجلة ورقيًا أو إلكترونيًا في المكتبة الإلكترونية من خلال التسجيل في الموقع:
www.bookstore.dohainstitute.org

سعر النسخة

قطر	30 ريالًا	العـــراق	5000 دينار	الجزائر	250 دينارًا
السعودية	30 ريالًا	تونس	5 دنانير	المغرب	30 درهمًا
الإمارات	30 درهمًا	سوريــة	200 ليرة	موريتانيا	700 أوقية
البحرين	3 دنانير	لبنان	6000 ليرة	ليبيا	5 دنانير
الكويت	ديناران	الأردن	ديناران	فلسطين	3 دولارات
عُمان	3 ريالات	اليمن	400 ريال	الصومال	3500 شلن
مصـــر	10 جنيهات	السودان	20 جنيهًا		

شارع الطرفة – منطقة 70 – وادي البنات – ص.ب. 10277 – الدوحة – قطر




المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies




DOHA INSTITUTE
FOR GRADUATE STUDIES

Issue 39 - Volume 10 - Winter 2022
ISSN 2305-2465